

Averroes: Comentario mayor al libro Acerca

ta, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you

provided by Portal de Revistas Científicas

Averroes' Long Commentary on Aristotles' De Anima. A Partial Translation

Josep PUIG MONTADA

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 12 de mayo de 2004

Aceptado: 23 de noviembre de 2004

Resumen

En este artículo se ofrece una traducción de los capítulos 1-5, 20 y 36 del Libro III del Gran Comentario de Averroes al *De Anima* de Aristóteles, a partir de la versión latina, única conservada

Palabras clave: Aristóteles, Averroes, De anima.

Abstract

Spanish Translation of Book III, Chapters 1-5, 20, and 3, of Averroes' Long Commentary on Aristotles' *De Anima* based on its Latin version, the only extant.

Keywords: Aristotle, Averroes, De anima.

Este comentario no se ha conservado más que en su versión latina, lo que es muy significativo. En el medioevo latino, esta obra tuvo una gran influencia, pero en el mundo islámico fue ignorada y el mundo judío, muy interesado en Averroes, se limitó a traducir el epítome y la paráfrasis averroicos del *De Anima* al hebreo. En

consonancia con el aprecio occidental por la obra, en las ediciones del Renacimiento el comentario ocupó su merecido lugar:

Aristotelis De anima libri tres cum Averrois commentariis... Suppl. II. Venecia: apvd Ivncas, 1562. Reprint Frankfurt 1962.

En 1953, F. Stuart Crawford colacionó los numerosos manuscritos existentes y elaboró una edición crítica:

Averrois Cordubensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Mass. 1953. Reprint Túnez, 1997, cc. 1-5, 20, 36.

La edición de F.S. Crawford ha servido de base para algunas traducciones parciales a lenguas modernas. Así pues, Alain de Libera ha traducido el Libro III íntegro, y ha acompañado su versión de un extenso comentario en forma de notas:

*Averroès, L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du "De anima". Livre III (429a10-435b25)*¹. París: GF, 1998.

Richard C. Taylor ha preparado una traducción completa de este comentario mayor, que Yale University Press publicará en un futuro próximo. Además existe una traducción parcial italiana de Augusto Illuminati:

Averroè e l'intelletto pubblico. C.5 e C.14 (Roma: manifestolibri, 1996), pp. 127-169.

y otra al francés de A. Elamrani-Jamal:

"Averroès ... chapitre 3, Livre III: *De la faculté rationnelle*", en *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet* (París: Vrin, 1997), pp. 281-307.

La traducción al árabe de la que Averroes dispondría para su comentario, es la de Ishâq Ibn Hunain, y fue publicada por Abderrahman Badawî:

Aristûṭâlîs fî n-nafs. (Kuwait-Beirut, 1980), pp. 1-88.

Mi aportación consiste en una traducción española de algunos capítulos muy significativos del Libro III del comentario mayor de Averroes, 1-5, 20, 36, utilizan-

¹ Cf. la reseña de Jules Janssens en: *Revue philosophique de Louvain*, 1998, pp. 720-729.

do la edición de F.S. Crawford, aunque no exclusivamente. Teniendo en cuenta la anotación exhaustiva hecha por de Libera, me he abstenido de añadir notas, con algunas excepciones. En mi traducción señalo entre paréntesis primero la página de su edición, seguida del número de línea de la misma edición.

Libro III

1. Pero, en cuanto a la parte del alma gracias a la cual [el alma] conoce y entiende², (si es diferente en cuanto a magnitud o no, o solamente en cuanto a intento) debemos examinar qué diferencia tiene, y de qué manera forma conceptos por medio del entendimiento³ (429 a 10-13).

(379: 7) Una vez [Aristóteles] terminó su discurso sobre la facultad imaginativa, qué es y por qué es, empezó a examinar la facultad racional y a investigar en qué difiere de las demás facultades de comprensión, es decir, de la facultad de los sentidos y de la imaginación, tanto en su perfección primera y última como en la acción y pasión propias. Puesto que las diferentes facultades se distinguen en estos dos aspectos, y puesto que en ellas son distintos, es evidente que tiene que diferenciarse en la cualidad de la acción sin son activas, y en la de la pasión, si son pasivas, o en ambas, si son activas y pasivas. Y dado que ésta es su intención, empieza demostrando que la esencia (*esse*) de esta facultad, es decir, el hecho de ser distinta de todas las demás facultades del alma, es algo manifiesto, puesto que por esta facultad, el hombre se distingue de los demás animales, tal como se ha dicho en muchas ocasiones. En cuanto a aquello de lo que se duda, si esta facultad difiere de las otras en el sujeto y en la *intentio*⁴, o solamente en la *intentio*, no es algo que haya que saberse antes para efectuar este examen, sino que más bien a resultas de esta investigación se verá cómo es.

(380: 27) Dice: *En cuanto a la parte del alma...* Es decir: la parte del alma gracias a la cual comprendemos mediante una forma de comprensión que llamamos “conocer” y “entender”, puesto que es evidente que es diferente de las demás facultades, y puesto que ignorar si difiere de las otras facultades del alma tanto en sujeto como en *intentio* (tal como Platón y otros decían, que el sujeto de esta facultad es distinto del de las demás), o solamente difiere en *intentio*, es algo que no perjudica al examen que nos proponemos, lo que tenemos que examinar es la diferencia cómo esta facultad difiere de las otras.

² *intelligit*, ya 'qilu en griego *phroneîn*. Badawi, p. 72. *Cognoscit*, conoce, *yudriku*, griego *gignōskein*, aunque en el pasaje 429 a 23: *hypolambánein* también es *yudriku*.

³ *formare per intellectum*, *taṣawwur* para traducir *tò noeîn*. Sin embargo *fahm* en Badawi, p. 72.

⁴ *Ma'nà*, literalmente – ‘significado’, el antecedente griego *tò lektón* es discutible.

(380: 38) Luego dice: *de qué manera concibe a través del entendimiento*. Es decir, primero hay que examinar de qué manera concibe a través del entendimiento, si es una acción o una pasión; para nosotros el conocimiento de las acciones del alma es anterior al conocimiento de su sustancia. Parece que Aristóteles aquí entiende por *conocer* el conocimiento especulativo, y por *entender* el conocimiento operativo, ya que el entendimiento es común a todos los hombres, pero no el conocimiento.

2. *Así pues digamos que si concebir mediante el entendimiento es como sentir, entonces [concebir] será en cierto modo un ser afectado por el inteligible⁵, o algo parecido* (429 a 13-15).

(380: 4) Puesto que contó que el principio del examen de la sustancia de esta facultad consiste en examinar el género de esta acción, la de concebir mediante el entendimiento, y puesto que el conocimiento del género es anterior al de la diferencia específica, empezó planteándose la duda acerca de si concebir mediante el entendimiento pertenece a las facultades pasivas, como los sentidos, o a las facultades activas y, en caso de pertenecer a las pasivas, si es pasiva tal como lo son los sentidos, por causa de algo material en cierto modo y porque está mezclada con el cuerpo, es decir, es una facultad en el cuerpo, o no es pasiva de ningún modo porque no es material ni está mezclada con el cuerpo en absoluto, sino que del significado de la pasión solamente tiene la receptividad..

(381: 15) Dice: *Así pues digamos que si concebir, etc.* Quiere decir: Así pues digamos que si afirmamos que concebir mediante el entendimiento es como sentir, o sea, perteneciente a las facultades pasivas, de forma que una primera facultad intelectual recibe los inteligibles y los percibe del mismo modo que la facultad sensible, entonces una de estas dos cosas tiene que ser necesaria: o bien sufre un tipo de alteración y de pasión por el inteligible, similares a las que sufren los sentidos por el sensible, puesto que la perfección de los sentidos es una facultad en un cuerpo, o bien no sufre ninguna alteración similar a la de los sentidos, porque la perfección primera del entendimiento no es una facultad en un cuerpo, por tanto no sufre ninguna alteración.

Esto es lo que Aristóteles quería decir con sus palabras *o algo parecido*. Es decir, no sufre con una pasión similar a la de los sentidos, y solamente tiene un parecido con los sentidos bajo el aspecto de la receptividad, pues no es una facultad existente en el cuerpo.

3. *Así pues, no debe ser pasivo, pero debe recibir la forma, estar en potencia como [concreto], pero sin ser lo mismo. Su disposición⁶ será de modo similar:*

⁵ *intellectus, tò noētón, ma'qūl.*

⁶ *Dispositio, homoiōs échein, bi-manzila.*

como el que siente respecto de los sensibles, así el entendimiento respecto de los inteligibles (429 a 15-18).

(382: 6) Puesto que explicó que primero hay que examinar si esta acción, que es la de concebir mediante el entendimiento, es activa o pasiva, empezó estableciendo lo que quiere demostrar, es decir que [el entendimiento] es una especie de facultad pasiva, pero que no es alterable, porque no es cuerpo ni una facultad en un cuerpo.

(382: 11) y dijo: *Así pues, no debe ser pasivo*. Es decir, si se examina bien todo, se verá que esta parte del alma gracias a la cual se concibe, es una facultad que no es alterada por la forma que ella percibe. Del significado de pasión solamente posee el hecho de recibir la forma que comprende, y porque en potencia es aquello que comprende, como lo es el sentido que siente, no porque sea algo determinado en acto, como un cuerpo o una potencia en un cuerpo, como lo es el sentido que siente.

(382: 20) Esto es lo que quería decir con sus palabras: *estar en potencia como algo [concreto], pero sin serlo*. Es decir, está en potencia como los sentidos, no porque sea algo determinado, o un cuerpo, o una facultad en un cuerpo.

(382: 23) Dijo luego: *Su esencia será de modo similar a como el que siente respecto de los sensibles*, etc. Esto lo puedes entender de esta manera: tiene que pertenecer a las facultades pasivas, tal como es la relación de los sentidos con los sensibles así es la relación del entendimiento con los inteligibles. Según esto, debemos cambiar el orden de las palabras y decir: Su disposición deber ser de acuerdo con un símil, tal como son los sentidos respecto de los sensibles, así el entendimiento respecto de los inteligibles, y no debe ser pasivo con la pasividad de los sentidos, sino que recibe la forma y está en potencia como ello, sin serlo. También puedes entender esto de “y su disposición será de esta manera: así como el que siente respecto de los sensibles, así el entendimiento respecto de los inteligibles” como que afirmar que el entendimiento no es pasivo no contradice el hecho de que su relación con los inteligibles es como la relación de los sentidos con los sensibles, sino que quizá concediendo que tiene esta proporción, será necesario que no sea alterable⁷. Lo que nos ha llevado a esta interpretación es que es evidente, cuando a menos próximo a la evidencia, el hecho de que el entendimiento tiene esta relación, puesto que esto es casi un principio para saber que el entendimiento no es ni pasivo ni alterable.

4. *Si concibe todas las cosas, es necesario, por tanto, que no sea mezclado tal como dice Anaxágoras, [para] dominar, es decir, para conocer. Pues si en él*

⁷ No son iguales, y la diferencia está en que el entendimiento no es alterable.

apareciera [una forma], al aparecer impediría otra, porque es distinta (429 a 18-20).

(383: 6) Puesto que había establecido que el entendimiento material recipiente debe pertenecer al género de las facultades pasivas y que, sin embargo, no sufre alteración en el proceso de recepción, puesto que no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, proporcionó una demostración de esto.

Dijo: *Si concibe todas las cosas, es necesario, por tanto...* Es decir, si comprende todos los existentes fuera del alma, en consecuencia, es necesario que antes de comprender sea incluido por este motivo (*ex hoc modo*) al género de las facultades pasivas, no de las activas, y que no esté mezclado con el cuerpo, o sea, ni cuerpo ni facultad natural o animal en un cuerpo, tal como dice Anaxágoras.

(383: 16) Luego dijo: *para conocer*, etc. Es decir, no debe estar mezclado para comprender y recibir todas las cosas, pues si estuviera mezclado, sería un cuerpo o una facultad en un cuerpo y en ambos casos tendría su propia forma que le impediría recibir otra forma.

Eso es lo que quería decir con las palabras *Pues si en él apareciera*, etc. Es decir, si tuviera una forma propia, le impediría recibir cualquier forma externa distinta, porque serían distintas de la suya.

(384: 25) Hay que examinar a continuación las proposiciones mediante las cuales Aristóteles afirmó estas dos cosas del entendimiento, es decir, que pertenece al género de las facultades pasivas y que no es alterable, porque no es cuerpo ni una facultad en un cuerpo. Estos dos son principios de todo lo que se dice del entendimiento, y como dice Platón, al comienzo hay que poner el discurso mayor, porque un error mínimo al comienzo es causa de un error muy grande al final, como dice Aristóteles.

(384: 34) Digamos en consecuencia que concebir mediante el entendimiento pertenece de alguna manera a las facultades receptivas, como la facultad de los sentidos, es algo evidente por lo siguiente: [porque] las facultades pasivas son movidas por aquello a lo que son atribuidas. En cambio las facultades activas son motrices de aquello a lo que son atribuidas. Puesto que nada hace mover más que en la medida en que está en acto, y es movido en la medida en que está en potencia, es necesario que las formas de las cosas, en cuanto están en acto fuera del alma, hagan mover el alma racional en cuanto las comprende de la misma manera como los sensibles en cuanto son seres en acto hacen mover los sentidos, y los sentidos son movidos por ellos. Por esto el alma racional debe examinar las *intentiones* que hay en la facultad imaginativa, tal como los sentidos deben mirar los inteligibles. Sin embargo, cuando uno ve que las formas de las cosas externas hacen mover esta facultad, [sólo] cuando la mente las despoja de sus materias, y las convierte por primera vez en inteligibles en acto, después que eran inteligibles en potencia, bajo este

aspecto se ve que esta alma es activa, no pasiva. Así pues, en cuanto los inteligibles la hacen mover, es pasiva y, en cuanto son movidos por ella, es activa.

(385: 54) Por ello dice Aristóteles a continuación que en el alma racional hay que afirmar estas dos diferencias, es decir, la facultad de la acción y la facultad de la pasión. Dice claramente que ninguna de estas es generable ni corruptible, como se verá más adelante, pero aquí empezó explicando la sustancia de esta facultad pasiva, por ser necesario en la enseñanza. De ahí se demuestra que esta diferencia, la de la pasión y la acción, existe en la facultad racional.

(385: 62) Que la sustancia que recibe estas formas no puede ser ni un cuerpo ni una facultad en un cuerpo se manifiesta a partir de las proposiciones que Aristóteles ha empleado en este discurso. La primera de las cuales dice que esta sustancia recibe todas las formas materiales, y esto es conocido de este entendimiento [material]. La segunda es que todo recipiente tiene que estar desnudo de la naturaleza que recibe y que su sustancia no tiene que ser de la misma especie de la sustancia de lo recibido. Si el recipiente fuera de la misma naturaleza que lo recibido, una cosa se recibiría a sí misma y el que mueve sería movido. De ahí es necesario que el sentido que recibe el color, carezca de color, y el que recibe el sonido, carezca de sonido. Esta es una proposición necesaria y sin ninguna duda.

(385: 74) De estas dos proposiciones resulta que esta sustancia que se llama entendimiento material no contiene en sí naturaleza alguna de estas formas materiales. Y puesto que las formas materiales son cuerpo o formas en un cuerpo, es evidente que esta sustancia que se llama entendimiento material no es cuerpo ni forma en un cuerpo; por tanto no está mezclado en absoluto con la materia.

(386: 80) Debes saber que esto que [Aristóteles] ha concluido es necesario porque esta es una sustancia y lo que recibe las formas de las cosas materiales o materiales, no contiene una forma material, es decir no está compuesta de materia y forma. Tampoco es alguna de las formas materiales pues éstas no se pueden separar [del cuerpo]. Tampoco es una de las formas simples primeras, pues estas son separables [del cuerpo]. [Tampoco es materia] pues [la materia] no recibe más que formas distintas y en cuanto son inteligibles en potencia, no en acto. por tanto es un ser distinto de la materia, de la forma y de su compuesto.

(386: 90) Si esta sustancia tiene una forma propia, distinta en el ser de las formas materiales, es algo que todavía no se explica en este discurso, pues la proposición diciendo que lo que recibe debe estar desnudo de la naturaleza de lo que recibe se entiende referido a la especie de lo recibido, no a su género, aún menos de su género remoto, y mucho menos de lo que se dice de manera equívoca. En el sentido del tacto dijimos que hay un intermedio entre los dos contrarios que percibe, los contrarios son de otra especie distinta a los intermedios.

Puesto que la disposición del entendimiento material es tal, es decir, que es uno de los entes, que es una potencia abstraída, y que no tiene forma material, es evi-

dente que no es pasivo, pues [las cosas] pasivas, o sea alterables, son como formas materiales, y que es simple, según dice Aristóteles, y es separable.

Así se entiende la naturaleza del entendimiento material, en Aristóteles, y a continuación hablaremos de las dudas.

5. Así pues no tendrá más naturaleza que ésta, la de lo posible. Aquel [aspecto] del alma que llamamos entendimiento (y llamo entendimiento aquello mediante la cual distinguimos y pensamos] no es en acto ninguno de los entes antes de entender. (429 a 21-24).

(387: 7) Una vez había explicado que el entendimiento material no posee ninguna de las formas materiales, empezó a definirlo de este modo y dijo que según esto no tiene más naturaleza que la de la posibilidad, para recibir las formas materiales. Dijo: *Así pues no tendrá más naturaleza*, etc. Es decir, aquel [aspecto] del alma que se llama entendimiento material no tiene ninguna naturaleza ni esencia por la que se constituye en cuanto material más que la naturaleza de la posibilidad, cuando se le desposee de todas las formas materiales o inteligibles.

(387: 22) A continuación dijo: *y llamo entendimiento*. etc. Es decir, por *entendimiento* designo la facultad del alma que se llama entendimiento en sentido propio, no en sentido amplio, o sea la facultad imaginativa en lengua griega, y hablo de la facultad mediante la cual distinguimos las cosas teóricas y pensamos las cosas prácticas futuras.

(387: 22) Luego dijo: *no es en acto ninguno de los entes antes de entender*. Es decir, la definición del entendimiento material es lo que es en potencia todas las *intentiones* de los seres materiales universales y en acto no es ninguno de los entes antes de entenderlo. Ya que ésta es la definición del entendimiento material, es evidente que difiere de la materia prima en que ese es en potencia todas las *intentiones* de las formas universales materiales, mientras que la materia prima es, en potencia, todas estas formas sensibles, sin conocerlas ni comprenderlas. La causa por la cual esta naturaleza distingue y conoce, y en cambio la materia prima no distingue ni conoce, es porque, mientras la materia prima recibe formas diversas, o sea individuales, y determinadas, [el entendimiento material] recibe formas universales. De ahí viene que esta naturaleza no sea nada concreto, un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, porque si lo fuera, recibiría las formas en cuanto son diversas y determinadas, y si así fuese, las formas existentes en esa naturaleza serían inteligibles en potencia, y [esta naturaleza] no podría distinguir la naturaleza de las formas en cuanto son formas, tal como es la disposición en las formas individuales, tanto espirituales como corporales. Por tanto es necesario, si esta naturaleza que se llama entendimiento recibe las formas, que reciba las formas de una manera distinta a como estas materias las reciben; el cerramiento (*conclusio*) de éstas por la materia

es la perfección final (*terminatio*) de la materia prima en ellas. Por tanto no puede ser del género de estas materias en las cuales está encerrada la forma ni de la materia prima, porque de lo contrario, entonces la recepción en ellas sería del mismo género, pues la diversidad de la naturaleza de lo recibido causa la diversidad de la naturaleza del recipiente. Esto indujo a Aristóteles a afirmar esta naturaleza, que es distinta de la naturaleza de la materia, de la de la forma y de la del compuesto.

(389: 57) Esto mismo indujo a Teofrasto, a Temistio y a muchos comentadores a pensar que el entendimiento material es una sustancia no generada ni destructible, pues todo lo que se genera y se destruye es algo concreto y determinado (*hoc*) y ya se ha demostrado que este entendimiento no es nada concreto, ni cuerpo ni forma en un cuerpo. Esto fue lo que les llevó a creer que esta es la opinión de Aristóteles al respecto. Esta intención, es decir que este entendimiento es así, aparece bien clara a quienes examinan la demostración de Aristóteles y sus palabras. En cuanto a la demostración, es según lo que hemos expuesto. En cuanto a sus palabras, porque dijo que este entendimiento no es pasivo, y que es separable y simple. Son tres términos empleados por Aristóteles para el entendimiento, y no es correcto, incluso absurdo (*remotum*) utilizar alguno de ellos en la demostración acerca de lo generable y destructible.

(389: 71) Sin embargo, cuando luego vieron que Aristóteles decía que si el entendimiento está en potencia, también tiene que haber [un entendimiento] en acto, o sea, el agente (aquel que hace pasar lo que está en potencia al acto), y un entendimiento que haya pasado de la potencia al acto (aquel que el entendimiento agente *pone* en el entendimiento material, igual que el artesano pone las formas artificiales en los artefactos), cuando vieron todo esto, pensaron que este tercer entendimiento, el que pone el entendimiento agente en el entendimiento pasivo recipiente (y que es el entendimiento teórico) tiene que ser eterno. Ya que el recipiente era eterno y el agente también, necesariamente el producto (*factum*) tenía que serlo.

(389: 83) Como pensaban esto, se encontraban con que en realidad no había ni entendimiento agente ni producto, ya que el agente y el producto no se entienden más que en la generación en el tiempo. O bien hay que decir que este agente y este producto se dicen por analogía, y que el entendimiento teórico no es más que la perfección del entendimiento material por acción del entendimiento agente, de modo que el entendimiento teórico es un algo compuesto de entendimiento material y de entendimiento que está en acto. Aquello que vemos de que el entendimiento entiende a veces, cuando está unido a nosotros, y otras no, se deberá a la mezcla, es decir, su mezcla con el entendimiento material. Solamente por esto Aristóteles se habría visto obligado a afirmar un entendimiento material, no porque los inteligibles teóricos sean generables y producidos.

(390: 98) Vieron esto confirmado por lo que Aristóteles hizo manifiesto, que el entendimiento agente existe en nuestras almas ya que vemos que primero desnuda

las formas y luego las comprende. “Desnudarlas” no consiste más que en hacerlas inteligibles en acto después de estar en potencia y “comprenderlas” no es más que recibirlas.

Cuando vieron que esta acción de crear los inteligibles y generarlos se remonta a nuestra voluntad y que aumenta en función del aumento del entendimiento que hay en nosotros, o sea, el teórico, y como ya se explicó que el entendimiento que crea y genera inteligibles e intelectos es una inteligencia agente, afirmaron que el entendimiento *in habitu* es este entendimiento, pero que sufre algún debilitamiento a veces y otras un incremento a causa de la mezcla. Todo esto movió a Teofrasto, Temistio, y a otros a tener esta opinión del entendimiento teórico, y a decir que era la de Aristóteles.

(391: 117) A este respecto se plantean no pocas preguntas. La primera es que esta posición contradice la que adoptó Aristóteles, es decir, que la relación del entendimiento en acto hacia el entendimiento material es como la relación de lo sentido hacia el que siente. Pero contradice a la verdad en sí, pues si concebir (*formare*) por medio del entendimiento fuera eterno, lo concebido por lo eterno sería eterno y en consecuencia las formas sensibles serían entendidas (*intellekte*) en acto, fuera del alma y no fueran materiales en absoluto, lo cual contradice lo que se encuentra en estas formas.

(391: 127) Además, Aristóteles dice claramente en este libro que la relación de esta facultad distintiva racional⁸ hacia las *intentiones* de las formas imaginadas es como la relación de los sentidos hacia los sensibles. De modo que el alma nada entiende (*intelligit*) sin la imaginación, de la misma manera que los sentidos nada sienten sin la presencia de lo sensible. Por tanto, si las *intentiones* que el entendimiento comprende de entre las formas imaginadas, fueran eternas, entonces las *intentiones* de las facultades de la imaginación serían eternas. Si estas fueran eternas, entonces las sensaciones serían eternas, pues las *sensationes* respecto de esta facultad son como las *intentiones* imaginables respecto de la facultad racional. Si las sensaciones fuesen eternas, las cosas sentidas serían eternas, o bien las sensaciones serían unas *intentiones* distintas de las *intentiones* de las cosas que existen fuera del alma, en la materia. Ahora bien, es imposible afirmar las mismas *intentiones* unas veces eternas y otras corruptibles, a no ser que la naturaleza de lo corruptible pueda transmutarse y hacerse eterna. En consecuencia, si estas *intentiones* que hay en el alma fueran [de cosas] generables y destructibles, necesariamente tendrían que ser generables y destructibles. Sobre esto se ha hablado en otro lugar de manera prolija.

Así pues ésta es una de las imposibilidades que parecen contradecir esta opinión, según la cual el entendimiento material no es una facultad producida de

⁸ Hay que entender distintiva como *mutamayyiza* y racional, *mufakkira*, es decir la facultad cognitiva.

nuevo⁹, pues no parece posible imaginar (*ymaginari*) de qué manera los inteligibles serían producidos pero esta facultad no lo sería. Pero cuando el agente es eterno y el paciente también, el producto también tiene que serlo. Además, si afirmamos que el producto es generado (y éste es el entendimiento *in habitu*), ¿de qué manera podemos decir del [producto, *in eo*] que crea y engendra inteligibles?

(392: 158) Hay una segunda cuestión mucho más difícil: Si el entendimiento material es la primera perfección del hombre, tal como se explica en la definición del alma, y el entendimiento teórico es la última perfección, y sin embargo el hombre es generable y destructible, y uno numéricamente a causa de su perfección última por el intelecto, igualmente tiene que ser uno a causa de su primera perfección. Es decir, a causa de la perfección primera en los entendimientos, yo soy distinto de ti, y tú eres distinto de mí - de lo contrario tú serías a causa de mí ser¹⁰ y yo sería por causa de tu ser y de manera universal, el hombre sería hombre antes de existir, y así el hombre no sería generable ni corruptible en cuanto es hombre, y si lo fuera, lo sería en cuanto es animal.

Así pues parece que en cualquier caso, si la primera perfección es algo concreto y determinado, y multiplicable por el número de los individuos, necesariamente la última perfección tiene que ser también de esta clase, del mismo modo que es necesario lo contrario, es decir, que si la última perfección es multiplicada por la numeración de los hombres individuales, es necesario que la primera perfección sea de esta clase.

(393: 176) Muchos otros imposibles resultan de esta posición. Si la primera perfección fuera la misma para todos los hombres, y no fuera multiplicada por el número de estos, ocurriría que cuando yo adquiriera un inteligible tú también lo adquirirías, y cuando yo olvidara un inteligible, tú también lo harías.

Otras muchas absurdidades resultan de esta posición. Parece que no existe diferencia alguna entre ambas posiciones, en cuanto a imposibilidad, o sea, la imposibilidad que deriva de afirmar que la perfección primera y la última son de esta clase, quiero decir, no multiplicadas por el número de individuos.

(393: 187) Si queremos escapar de todas estas absurdidades, debemos afirmar que la perfección primera es esta *intentio*, es decir, individualizada en la materia, multiplicada por el número de los hombres individuales, y generable y destructible. De la demostración precedente de Aristóteles se ha puesto de manifiesto que [el entendimiento] no es nada concreto y determinado, ni un cuerpo ni una facultad en un cuerpo. Así pues, ¿de qué manera podemos escapar del error? ¿Cómo podemos resolver la cuestión?

(393: 196) Alejandro se apoya en este último argumento y dice que se ajusta más a las ciencias naturales, me refiero al argumento que concluye que el entendi-

⁹ *facta de novo*, el término es propio de la filosofía y teología islámicas: *muhdath*.

¹⁰ *per esse mei*, un calco del árabe *min kawnī*.

miento material es una facultad generada de tal modo que pensamos de él lo que también se piensa de otras facultades del alma, es decir, que son pre-disposiciones¹¹ producidas en el cuerpo de manera esencial, a causa de la mezcla y el temperamento. Dice que esto no es nada improbable, es decir, que a partir de la mezcla de elementos se produzca un ente tan noble y admirable por cuanto está muy lejos de la sustancia de los elementos a causa del grado máximo de mezcla.

(394: 206) Como prueba¹² de que esto es posible aduce el hecho de la composición que ocurre primero en los elementos, es decir, la composición de las cuatro cualidades simples, donde se ve que aunque dicha composición es pequeña, es causa de la máxima diversidad, en la medida en que uno es fuego y el otro, aire. Si esto es así, no es extraño (*remotum*) que a causa de la multiplicidad de composición que hay en el hombre y en los animales se produzcan diversas facultades en relación con las sustancias de los elementos. Esto es lo que Alejandro defendió, abierta y universalmente al comienzo de su libro *Acerca del alma*, y preceptuó que quien estudie el alma, primero debe conocer las cosas admirables que entran en la composición del cuerpo humano. También en su tratado *Acerca del entendimiento* que compuso siguiendo la opinión de Aristóteles, dice que el entendimiento material es una facultad producida por el temperamento. Cito sus palabras:

*Así pues, puesto que de este cuerpo, cuando se mezcla de cierta manera, se genera algo del universo de lo mezclado, de manera que es apto para ser instrumento de este entendimiento que hay en ese mezclado, y dado que existe en todos los cuerpos y este instrumento también es un cuerpo, entonces se le llama entendimiento en potencia. Es una facultad producida por la mezcla que ocurre en los cuerpos y preparada para recibir el entendimiento en acto.*¹³

(395: 228) Esta opinión acerca de la sustancia del entendimiento material queda muy lejos de las palabras de Aristóteles y de su demostración; de sus palabras porque [Aristóteles] dice que el entendimiento material es separable, y que no tiene un instrumento corporal, que es simple y no es paciente, es decir, no sufre alteración, porque elogia a Anaxágoras en aquello que dijo que no está mezclado con ningún cuerpo; de su demostración, según se sabe por lo que hemos escrito.

¹¹ *preparationes*, en árabe generalmente *isti'dādāt*, cf. Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's de Anima*, ed. Alfred I. Ivry (Cairo, 1994), pp. 123: 1-2.

¹² *testimonium, dalīl*.

¹³ La obra de Alejandro fue traducida al árabe por Ishâq ibn Hunain (-ca 910) y publicada por Abderrahman Badawi en *Shurûh, 'alâ Aristû al-mafqûda bi-l-yûnânîya, Commentaires sur Aristote perdus en grec*, (Beirut, 1971), *Maqâla fî l-'aql*. p. 40: 3-7. No encuentro el pasaje en el original griego, ed. Ivo Bruns, *De Anima Liber cum Mantissa Suppl. Arist. 2.1* (Berlín, 1887), pp. 106: 18 – 113: 24, ni en su traducción por Frederic M. Schroeder, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto: PIMS, 1990.

(395: 236) Alejandro expone la demostración de Aristóteles mediante la cual éste llegaba a la conclusión de que el entendimiento material no es pasivo, ni nada concreto y determinado, ni un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, en el sentido de que ese se refería a la predisposición misma, no al sujeto de la predisposición. De este modo, en su libro *Acerca del alma* dice que el entendimiento material se parece más a la predisposición que hay en una tabla sin escribir, que a la tabla preparada, y que esta predisposición puede decirse realmente que no es nada concreto y determinado, que no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, y que no es pasiva.

(395: 246) Pero esto que dice Alejandro no tiene ningún valor, pues se dice de cualquier predisposición, es decir, que no es un cuerpo ni una forma concreta en un cuerpo. ¿Por qué entonces Aristóteles adoptó esta disposición que hay en el entendimiento, entre las demás preparaciones, si lo que quería era demostrar la sustancia de la predisposición, no la de lo preparado? Pero por cuanto hemos dicho que el sujeto de esta predisposición no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo, no es posible decir que la predisposición es una sustancia, y la conclusión de la demostración de Aristóteles tiene que ser distinta de que la predisposición no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo.

(395: 258) Esto se revela de la demostración de Aristóteles, pues la proposición que dice que en todo lo que recibe algo no puede existir nada en acto que sea de la misma naturaleza que lo recibido, resulta evidente del hecho que la sustancia y la naturaleza de lo preparado exigen tener este predicado según el cual son preparación. La predisposición no es el recipiente, pero el ser de la predisposición por el recipiente es como un accidente propio [del recipiente]. Así pues, si hay recepción, no hay predisposición, y permanece el recipiente. Esto es lo que explican y entienden todos los comentadores de la demostración de Aristóteles.

(396: 268) Que algo no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo se dice de cuatro maneras. La primera de ellas es el sujeto de los inteligibles (*subjectum intellectuum*), es el entendimiento material, y se ha demostrado que su ser (*cuius esse*) es así. La segunda es la predisposición misma que existe en las materias, y es una manera próxima a como se dice que la negación absoluta (*simpliciter*) no es un cuerpo ni una facultad en un cuerpo. La tercera es la materia prima, cuyo ser también se ha demostrado. La cuarta son las formas abstraídas [de la materia] cuyo ser también se ha demostrado. Son todas maneras distintas.

(396: 278) Lo que indujo a Alejandro a esta explicación absurda y claramente errónea, fue querer huir de las cuestiones antedichas¹⁴. Así vemos que Alejandro basa [su tesis de que] la perfección primera del entendimiento tiene que ser una facultad generada, en unos argumentos universales empleados en la definición del alma, a saber que el alma es “la perfección de un cuerpo natural con órganos” (*De*

¹⁴ Es decir, las cuatro alternativas aquí expuestas.

an. 412 b 5). Alejandro sostiene que esta afirmación vale para todas las partes del alma con el mismo sentido. La razón que da es la siguiente: que afirmar que todas las partes del alma son formas es unívoco, o casi, y que la forma no puede separarse de aquello cuya finalidad consiste en tener forma, [en consecuencia] es necesario que las primeras perfecciones del alma no se separen de ella, puesto que son formas. Por esto rechaza el que entre las primeras perfecciones del alma haya una perfección separada, como se dice del piloto respecto de la nave, o de manera general, el que en el alma haya una parte de la que la perfección se predique en un significado distinto al que se predica de otras cosas.

Sin embargo, esto que Alejandro imagina como evidente en cuanto al alma a partir de unos argumentos universales, está claro que Aristóteles dijo que no era evidente en cuanto a todas las partes del alma, pues hablar de *forma* y de *perfección primera*, es hacerlo de manera equívoca en el caso del alma racional y de las demás partes del alma.

(397: 299) Por lo que dice, se ve que Abû Bakr [Avempace] quiere decir que el entendimiento material es la facultad imaginativa en la medida en que está preparada para que las *intentiones* existentes en la misma, se conviertan en inteligibles en acto, y que solamente existe esta facultad como substrato de los inteligibles¹⁵. Sin embargo, se ve que Abû Bakr quiere decir esto para escapar de las absurdidades que afligen a Alejandro [de Afrodisia], es decir, que el sujeto recipiente de las formas inteligibles es un cuerpo hecho de elementos o una facultad en un cuerpo, porque si fuera tal como dice Alejandro, ocurriría que el ser de las formas en el alma sería idéntico a su ser fuera del alma (y el alma no comprendería) o que el entendimiento tendría un instrumento corporal (si el sujeto de los inteligibles fuera una facultad en un cuerpo, como pasa con los sentidos).

(397: 312) De la opinión de Alejandro, lo más verosímil es lo que dice de que las primeras preparaciones para los inteligibles y para las demás perfecciones últimas relativas al alma, son cosas producidas por el temperamento, y no facultades producidas por un motor externo, como es bien sabido de la opinión de Aristóteles y de los demás peripatéticos, pues esta opinión [de Alejandro] acerca de las facultades comprensivas del alma, si es tal como la hemos entendido, es falsa. De la sustancia y de la naturaleza de los elementos no se puede generar una facultad que distingue y comprende, porque si tales facultades pudieran generarse sin un motor externo, entonces la perfección última que es la de los inteligibles sería algo hecho de la sustancia de sus elementos, como lo son el color o el sabor.

Esta opinión es parecida a la de aquellos que niegan las causas agentes y que

¹⁵ Es difícil localizar la cita. En *Fî ittişâl al-‘aql bi-l-insân*, podemos encontrar sólo alguna referencia: ver ed. M. Fakhry, en *Rasâ’il Ibn Bâjja al-Ilâhiya*, (Beirut, 1968), p. 168. Ed. M. Asín Palacios, “Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre”, *Al-Andalus*, 7 (1942) pp. 18-20, trad. española, *ibid.* pp. 38-40.

sólo admiten las causas materiales, y son los que afirman la casualidad. Aunque Alejandro tiene más categoría como para creer esto, las cuestiones que se le planteaban en torno al entendimiento material, le forzaron a decir esto.

(398: 331) Volvamos pues a donde estábamos y digamos que ciertamente estas cuestiones son las que indujeron a Avempace a afirmar esto del entendimiento material, pero lo que esto conlleva es claramente imposible. Las *intentiones* imaginadas mueven el entendimiento, no son movidas por él, pues es conocido que son aquello cuya relación con la facultad distintiva racional es como la relación de lo sentido para con el que siente, y no como la relación del que siente para con el *habitus* que son los sentidos. Si fuera recipiente de los inteligibles una cosa se recibiría a sí misma y el motor sería movido. Ya se ha demostrado que el entendimiento material no puede tener forma en acto puesto que su naturaleza y sustancia consisten en recibir las formas en cuanto son formas.

(399: 344) Todas las cosas que se pueden decir en cuanto a la naturaleza del entendimiento material resultan absurdas, excepto lo que dice Aristóteles, aunque no pocas cuestiones se plantean también. La primera es que los inteligibles teóricos son eternos; la segunda es la más grave de todas: la perfección última está multiplicada por la numeración de los individuos humanos, y la perfección primera es una sola para todos los hombres. La tercera es la cuestión de Teofrasto¹⁶: por una parte es necesario afirmar que este entendimiento no tiene forma alguna, y por otra es necesario afirmar que es alguna clase de ente, de lo contrario no habría predisposición ni recepción. La predisposición y la recepción es de cosas (*ex hoc*) que no se encuentran en un sujeto. Dado que es alguna clase de ente, y que no tiene la naturaleza de la forma, solamente puede tener la naturaleza de la materia prima, y esto es algo muy difícilmente aceptable pues la materia prima no comprende ni distingue, y ¿de qué manera se va a predicar de algo cuyo ser es abstracto?

(399: 362) Puesto que todo esto es así, he creído oportuno poner por escrito mi opinión. Si lo que a mi me parece completo, no lo es, por lo menos será el comienzo de lo completo. Ruego además a los hermanos que vean este escrito, que escriban sus dudas de modo que así quizá se encuentre la verdad, si yo todavía no la he encontrado. Si la he encontrado, tal como espero, sus cuestiones la pondrán mejor de manifiesto. La verdad, como dice Aristóteles, se impone y se da a conocer por sí misma de cualquier modo.

(399: 370) La cuestión diciendo de qué modo los inteligibles teóricos serán generables y destructibles, mientras que su agente y su recipiente son eternos (si no, ¿qué falta hace suponer un entendimiento agente y otro recipiente, si no hay nada generado?) no se plantearía si no hubiese algo que es causa de que los inteligibles

¹⁶ No identificado en griego. Cf. W.W. Fortenbaugh *et.al.*, *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought, and Influence*. Leiden, 1992.

teóricos sean generados. Puesto que estos inteligibles se componen de dos [partes], una generada y la otra no generada, cuanto se ha dicho al respecto es por naturaleza, porque si formar un concepto por medio del entendimiento es como aprehender por medio de los sentidos, según dice Aristóteles, y [si] la aprehensión por medio de los sentidos se efectúa por medio de dos sujetos, uno de los cuales es el sujeto por medio del cual los sentidos son verdaderos (y es la cosa sentida, fuera del alma), y el otro es sujeto por medio del cual los sentidos son una forma existente (y es la perfección primera del que siente), los inteligibles en acto tienen que tener dos sujetos: uno por medio del que son verdaderos, (o sea, las formas que son imágenes verdaderas), y el otro es aquello por medio del cual los inteligibles son uno de los entes en el mundo, y este es el entendimiento material.

En esto no hay más diferencia entre los sentidos y el entendimiento que la de que el sujeto de los sentidos, por medio del cual son verdad, está fuera del alma, y que la de que el sujeto del entendimiento, por medio del cual es verdad, está dentro del alma. Esto es lo que Aristóteles dijo del entendimiento, como se verá más adelante.

(400: 395) Este sujeto del entendimiento que en cierto modo es motor del mismo, es lo que Avempace entendió que era recipiente, porque comprobó que unas veces se encuentra en potencia, otras en acto, una disposición del sujeto recipiente y consideró que la conversión [de las proposiciones era válida].

(401: 400) Esta analogía (*proportionalitas*) es mejor entre el sujeto de la visión que hace moverla, y el sujeto del entendimiento que lo hace mover. Del mismo modo que el sujeto que hace mover la visión, es decir, el color, no lo hace mover más que cuando a causa de la presencia de la luz, se hace color en acto (después de estar en potencia), así las *intentiones* imaginadas no hacen mover el entendimiento más que cuando se hacen inteligibles en acto (después de estar en potencia). Por esta razón, Aristóteles tuvo que suponer el entendimiento agente, como se verá más adelante, para hacer pasar estas *intentiones* de la potencia al acto.

(401: 410) Del mismo modo pues que el color en potencia no es la perfección primera del color (que es una *intentio* aprehendida) sino que el sentido de la vista es el sujeto que se realiza (*perficitur*) por medio de este color, así el sujeto que se realiza por medio de la cosa entendida no son las *intentiones* imaginadas (que son inteligibles en potencia), sino que el entendimiento material es el que se realiza por medio de los inteligibles y la relación de este para con ellos es similar a la de la facultad de la vista para con la *intentio* del color.

Si todo esto es tal como hemos explicado, estos inteligibles en acto, o sea, los teóricos, no pueden ser generados y destructibles más que por causa del sujeto por el cual son verdad, no por causa del sujeto son uno más de los entes, o sea, el entendimiento material.

(401: 424) Ahora bien, la segunda cuestión, la de cómo es posible que el enten-

dimiento material sea uno numéricamente en todos los individuos humanos, ni generado ni destructible, pero que los inteligibles existentes en acto en el mismo (el entendimiento teórico), son multiplicados¹⁷ por el número de individuos humanos, generados y destructibles por causa de la generación y destrucción de los individuos es sumamente difícil y muy ambigua.

(402: 432) I. Si afirmamos que este entendimiento material se multiplica por el número de individuos, entonces tiene que ser algo concreto y determinado, un cuerpo o una facultad en un cuerpo, y si es algo determinado, será una *intentio* inteligible en potencia. Pero la *intentio* inteligible en potencia es un sujeto que hace mover el entendimiento recipiente, no el sujeto movido. Por tanto, si se afirman que el sujeto recipiente es algo concreto, la cosa se recibirá a sí misma, como dijimos, lo cual es imposible.

Aún más, si aceptamos que la cosa se recibe a sí misma, se recibirá como distinta. La facultad del entendimiento será idéntica a la facultad de los sentidos, o [de lo contrario] no habría diferencia alguna entre la existencia de las formas dentro o fuera del alma. La materia determinada e individual no recibe las formas más que como determinadas e individuales. Esta es una de las pruebas de que Aristóteles piensa que este entendimiento no es una *intentio* individual.

(402: 449) II. Si afirmamos que el entendimiento material no se multiplica por el número de individuos, su relación para con los individuos existentes en su grado último de perfección, mediante el proceso de generación, será una misma y resultará que, si alguno de ellos adquiere un inteligible, todos la adquirirán.

a) Si la conjunción de los individuos [con estas *intentiones*] es a causa de su conjunción con el entendimiento material, del mismo modo que la conjunción del hombre con la *intentio* sensible es a causa de la conjunción de la perfección de los sentidos en su primer grado con aquello que es recipiente de la *intentio* sensible... La conjunción, sin embargo, del entendimiento material con todos los hombres existentes en acto en determinado momento, en su grado último de perfección, debe ser una misma conjunción, pues nada puede hacer que sea distinta la relación de conjunción que hay entre estos dos seres unidos. Digo, si todo esto es así, cuando tú adquieras un inteligible, necesariamente yo lo adquiriré, lo cual es imposible.

b) No hay diferencia si afirmas que la última perfección generada en cada individuo es el sujeto de este entendimiento, es decir, aquella por medio de la cual se une el entendimiento material, siendo casi una forma separable del sujeto con el que está unida; si hay algo así y tanto si afirmas que esta perfección es una facultad de las del alma como de las cuerpo, la consecuencia en ambos casos sería igualmente absurda.

(403: 473) Por ello se cree que si existen algunos seres animados, cuya prime-

¹⁷ Prefiero la lectura de Venecia, f. 147 A: *intellecta existentia in eo in actu, et est intellectus speculativus, sunt numerata...* a la de Crawford: *numeratus*.

ra perfección es una sustancia separada de sus objetos – tal como se piensa de los cuerpos celestes, no puede existir ninguna especie con más de un individuo. Porque si existiera más de un individuo entre ellos, es decir, de su misma especie, por ejemplo, más de un objeto movido por el mismo motor, la existencia de estos sería superflua, puesto que su movimiento se debería a una y la misma *intentio* numéricamente, por ejemplo, es inútil que un piloto lleve más de un navío al mismo tiempo, o que el mismo artesano utilice más de un instrumento de la misma especie.

(403: 435) Este era el propósito de Aristóteles en el libro I del *De caelo et mundo*, cuando dijo que si hubiera otro mundo, sería otro cuerpo celeste, y si fuera un cuerpo celeste, tendría otro motor distinto del motor de este mundo. Si fuera así, el motor del cuerpo celeste sería material y se multiplicaría por el número de los cuerpos celestes, puesto que un motor único numéricamente no puede pertenecer a dos cuerpos diferentes numéricamente. Por esto el artesano no utiliza más de un instrumento, cuando no produce más que una sola acción.

De manera universal se ve que las absurdidades que afectan a esta posición, afectan también a la afirmación de que el entendimiento *in habitu* es uno numéricamente. Avempace recogió muchas de ellas en su epístola llamada *Conjunción del entendimiento con el hombre*¹⁸. Si las cosas son así, ¿cuál es la vía para resolver una cuestión tan difícil?

(404: 502) Digamos que es evidente que el hombre no conoce intelectualmente (*intelligit*) en acto más que por medio de la conjunción en acto del inteligible con él. Ya ha quedado patente que la materia y la forma se unen mutuamente de tal modo que su compuesto es uno, y mucho más unidos están el entendimiento material y la *intentio* intelecta en acto pues lo que de ellos está compuesto no es una tercera cosa, como en los compuestos de materia y forma. Así pues, la conjunción del hombre con el inteligible no es posible más que mediante la conjunción de cada una de estas dos partes, es decir, aquella parte [del hombre] que es semejante a la materia y aquella que es semejante a la forma, o sea el inteligible.

(404: 513) Puesto que se ha probado en los anteriores razonamientos que el entendimiento no puede unirse con cada hombre y multiplicarse por el número de hombres, por la parte [del entendimiento] que es casi como materia, es decir: el entendimiento material, no queda otra opción que la de que la conjunción de la *intentio* intelecta con nosotros (y son unas *intentiones* imaginadas), es decir, aquella parte de las *intentiones* imaginadas que está en nosotros y es casi una forma en cierto aspecto. Podemos decir que un niño es “inteligente” en potencia de dos maneras: una en el sentido de que las formas imaginadas que hay en él, son inteligibles en potencia, otra en el sentido de que el entendimiento material cuya naturaleza es recibir el inteligible de aquella forma imaginada, es un recipiente en potencia y está unido a nosotros en potencia.

¹⁸ *Ittiṣāl al-‘aql bi-l-insân*, ver supra nota n° 15. Ed. Fakhry, p. 161, ed. Asín, p. 14, trad. esp., p. 31.

(405: 528) En consecuencia, se ha demostrado que la perfección primera del entendimiento es distinta de las perfecciones de las demás facultades, y que el nombre de “perfección” se predica de ellas de manera equívoca, al contrario de lo que pensaba Alejandro. Aristóteles, en la definición del alma, dijo que “es la primera perfección de un cuerpo natural con órganos”, pero todavía no se demostró si la perfección del cuerpo se realiza del mismo modo a través de todas las facultades, o si hay alguna a través de la cual el cuerpo no se perfecciona, o si se perfecciona, pero de otra manera.

(405: 537) La predisposición existente en la facultad imaginativa de los inteligibles es semejante a las predisposiciones que hay en las demás facultades del alma, es decir, las perfecciones primeras de las otras facultades, por cuanto unas y otras se generan por la generación del individuo, y se destruyen por su destrucción, y en general (*universaliter*) se multiplican por el número de individuos.

Son distintas por cuanto aquella – la predisposición que hay en las *intentiones* imaginadas – es una predisposición en el motor en cuanto motor mientras que la predisposición que hay en las primeras perfecciones de las demás partes del alma, es una predisposición en el recipiente.

(406: 549) A causa de este parecido entre las dos predisposiciones, Avempace creyó que la predisposición para que una cosa sea entendida¹⁹ es solamente la existente en las *intentiones* imaginadas. Estas dos predisposiciones son tan diferentes como el cielo y la tierra. Una es la predisposición en el motor en cuanto motor, la otra lo es en un móvil en cuanto movido y recipiente.

(406: 556) Por tanto debemos sostener lo que las palabras de Aristóteles nos han revelado, que en el alma hay dos partes del entendimiento, una es receptiva y su esencia se ha explicado aquí, y la otra, activa, y hace que las *intentiones* que hay en la facultad imaginativa muevan en acto el entendimiento material, después de haber sido motrices en potencia, tal como las palabras de Aristóteles lo mostrarán; y [debemos sostener] que estas dos partes no son ni generables ni destructibles, y que el agente respecto del recipiente es casi como la forma respecto de la materia, como luego se demostrará.

(406: 566) Por esto Temistio pensaba que nosotros somos el entendimiento agente, y que el entendimiento teórico no es más que la conjunción del entendimiento agente con el material²⁰. No es así como él opina, sino que en el alma hay tres partes de entendimiento: una es el entendimiento recipiente, la otra es agente, y la otra es producto (*factum*). Dos de estas tres partes son eternas: la agente y la recipiente, la tercera es generable y destructible en un aspecto, y eterna, en otro.

¹⁹ *ad rem intellecta fiendam*.

²⁰ *Themistii in libros Aristotelis de Anima paraphrasis*, CIAG 5, ed. R. Heinze (Berlín, 1899) *ad III 430 a 24*, pp. 100: 16 – 101: 4. Traducción árabe, ed. M.C. Lyons (Oxford: Casirer, 1973), pp. 183-184.

(406: 575) Puesto que hemos sostenido en base a los argumentos precedentes que el entendimiento material es único para todos los hombres y de esto hemos deducido que la especie humana es eterna y así se ha expuesto en otros pasajes, es preciso que el entendimiento material no esté desprovisto de unos principios comunes a la especie humana, es decir, de unas primeras proposiciones y de unas ideas singulares, comunes a todos los hombres; estos inteligibles son uno en cuanto al recipiente, muchos en cuanto a la *intentio* recibida.

(407: 584) En consecuencia, en la medida en que son únicos, son eternos, para que su *esse* no desaparezca del sujeto recibido, o sea, del motor, que es la *intentio* de las formas imaginadas, sin que de parte del recipiente [entendimiento material] se presente ningún obstáculo. Así pues, la generación y la destrucción que sufren es a causa de la multiplicidad que registran, no a causa del aspecto bajo el que son únicos. Por esto, cuando uno de los primeros inteligibles se destruye por su vinculación a un individuo a causa de la destrucción del sujeto, a través del cual está unido a nosotros y es verdad, tal inteligible no será destructible en términos absolutos, sino en relación con cada individuo. Por esto podemos decir que el entendimiento teórico es uno en todos los hombres.

(407: 597) Cuando se consideran estos inteligibles en la medida en que son entes en absoluto (*simpliciter*) no en relación con algún individuo, de verdad se dicen eternos, y no son entendidos unas veces y otras no, sino siempre. El ser (*esse*) que tienen es como intermedio entre el ser inexistente (*amissum*) y el ser permanente. En la medida en que se multiplican o dividen [debido] a la última perfección son generados y destructibles, pero en cuanto son uno numéricamente, son eternos.

(407: 605) Así será siempre que no se afirme que la disposición en la última perfección del hombre es igual que la disposición en los inteligibles comunes a todos, es decir, que el ser del mundo (*esse mundanum*) no se deshace del ser de un individuo concreto, pues no es evidente que esto sea imposible. Por el contrario, quien lo dice parece tener razón y puede convencer, y ello porque como la sabiduría es algo cuya naturaleza es existir en los hombres, de igual manera como la de los oficios es existir en los hombres, se cree que es imposible que la ecumene abandone la filosofía, igual que es imposible que abandone los oficios naturales. Si alguna parte del mundo está falta de ellos, por ejemplo, el cuarto septentrional de la tierra, las otras cuartas partes no carecerán de ella, puesto que se ha demostrado que la ecumene es posible tanto en la parte norte como en la sur.

(408: 620) Es posible, pues, que la filosofía se encuentre en la mayor parte de un sujeto durante todo el tiempo, tal como el [ser] hombre se encuentra en el hombre, y el caballo en el caballo. En este aspecto, el entendimiento teórico no es ni generable ni destructible.

De forma universal, lo mismo vale para el entendimiento agente que crea los inteligibles, que para el entendimiento recipiente que los distingue, pues así como

el entendimiento agente nunca deja de generar y crear en absoluto, aunque algún sujeto falte (*evacuatur*) de la generación, igualmente el sujeto que distingue nunca deja de cumplir con su cometido.

(408: 630) Esto es lo que insinúa Aristóteles al principio de este libro [III del *Acerca del alma*] cuando dice: *Concebir intelectualmente y reflexionar*²¹ *son distintos, de manera que interiormente algo se destruye, pero él no sufre en sí corrupción alguna*.²² Aristóteles quiere decir con *algo* las formas imaginadas humanas, y con *concebir intelectualmente* la recepción que siempre hay en el entendimiento material; de las dificultades de ésta se proponía discutir en este tratado y en aquel otro donde dijo: *Nosotros olvidamos que este [entendimiento] no es pasivo, pero el entendimiento pasivo se destruye y sin él nada se entiende*.

Por *entendimiento pasivo* [Aristóteles aquí] designa la facultad imaginativa, como se explicará más adelante. De manera universal esta *intentio* se vio que era inaceptable (*a remotis*), es decir, que el alma – o sea, el entendimiento teórico – es inmortal. Por esto Platón afirmó que los universales no son ni generados ni corruptibles y que existen fuera de la mente. Sus palabras son ciertas bajo este aspecto, pero falsas si se toman tal como suenan, al pie de la letra. Es el sentido que Aristóteles estaba empeñado en refutar en su *Metafísica*. De manera universal esta *intentio* del alma es verdadera en parte de las proposiciones “probables”²³ que reconocen que el alma es ambas cosas, mortal e inmortal. Las proposiciones “probables” no pueden ser totalmente falsas. Los antiguos filósofos griegos explicaron esto y todas las religiones coinciden en el planteamiento (*representatione*) de esto.

(409: 654) La tercera cuestión trata de cómo el entendimiento material es un existente de alguna manera, sin ser ninguna forma material ni materia prima y se resuelve como sigue: Debemos considerarlo un cuarto género de ser, pues así como cualquier ente sensible está dividido en materia y forma, el inteligible debe dividirse de manera parecida: en algo parecido a la forma y en algo parecido a la materia. Esto es algo necesario en cualquier inteligencia abstracta que entiende otra cosa que sí misma, pues de lo contrario no habría multiplicidad en las formas abstractas.

(410: 663) En la *Filosofía primera* ya se ha explicado que solamente la Primera Forma está totalmente libre de potencialidad, pues no se comprende más que a sí misma y su existencia y su quiddidad son idénticas²⁴, todas las demás formas se dividen, de alguna manera, en existencia y quiddidad. Si no hubiera este género de entes que conocemos gracias a la ciencia del alma, no podríamos entender la multiplicidad en las cosas abstractas, e igualmente, si aquí no conociésemos la naturaleza del entendimiento, no podríamos entender que las potencias motrices abstractas tienen

²¹ *considerare*, quizá *nazr*, en griego *theōreîn*.

²² *De anima*, 408 b 24-25, algo distinto, “él” se refiere al entendimiento material.

²³ Aceptadas en general, *mashhûra*.

²⁴ *essentia eius est quidditas eius*.

que ser entendimientos. Esto se les ocultó a muchos de nuestros contemporáneos hasta el punto de negar lo que dice Aristóteles en el Libro XI de la *Filosofía Primera*,²⁵ de que el número de las formas abstractas que mueven los cuerpos celestes tiene que ser el mismo que el de estos. Así pues, la ciencia del alma es necesaria para conocer la filosofía primera.

Este entendimiento recipiente tiene que entender el entendimiento en acto puesto que si es capaz de entender las formas materiales, con más razón va a entender las formas no materiales y lo que entiende de las formas abstractas, v.g., del entendimiento agente, no le impide entender las formas materiales.

(410: 684) La proposición afirmando que el recipiente no debe contener nada, en acto, de lo que recibe, no debe formularse en términos absolutos, sino condicionales, a saber, no es necesario que el recipiente en acto no sea nada absolutamente sino nada de lo que recibe, tal como adelantamos.

(410: 688) Por el contrario, debes saber que la relación (*respectus*) del entendimiento agente para con este entendimiento [recipiente] es como la de la luz para con el diáfano, y la relación de las formas materiales para con él, es como la relación del color para con el diáfano. De la misma manera como la luz es la perfección del diáfano, así el entendimiento agente es la perfección del entendimiento material, y de la misma manera que el diáfano no es movido por el color ni lo recibe más que cuando está iluminado, este entendimiento no recibe los inteligibles que aquí hay más que si es realizado e iluminado por aquel entendimiento. Del mismo modo que la luz hace pasar el color de la potencia al acto, de modo que este pueda mover el diáfano, así el entendimiento agente hace pasar las *intentiones* materiales de la potencia al acto, de modo que el entendimiento material las reciba. Así hay que entender lo relativo al entendimiento material y al agente.

(411: 703) Cuando el entendimiento material está unido de forma que se realiza su perfección a causa del entendimiento agente, entonces nosotros estamos unidos al entendimiento agente. Esta disposición se llama *adquisición y entendimiento adquirido*, como más adelante se verá. Esta manera, tal como exponemos la esencia del entendimiento material resuelve todas las cuestiones que plantea nuestra afirmación de que el entendimiento es uno y múltiple.

Porque si la cosa que tú y yo entendemos fuese una sola en todos sus aspectos, resultaría que cuando yo conociera un determinado inteligible, tú también tendrías que conocerlo, y resultarían muchas otras imposibilidades.

Si afirmásemos que es múltiple, la cosa entendida por ti y por mi sería una en la especie pero serían dos en el individuo, y la cosa entendida contendría una cosa entendida, y así hasta el infinito. Luego sería imposible que el discípulo aprendiera del maestro, a no ser que la ciencia que hay en el maestro fuera una facultad gene-

²⁵ *Metaphys. XII*. Lambda, 1074 a 15-17, comentado por Averroes en *Tafsîr mâ ba'd at-tabî'at* ed. M. Bouyges (Beirut, 1948), C48, pp. 1679-1683.

radadora y creadora de la ciencia que hay en el discípulo, a la manera como este fuego genera otro de especie semejante, y el hecho de que lo conocido sea lo mismo en el maestro como en el discípulo hizo que Platón creyera que la ciencia es recordar. Sin embargo, cuando afirmamos que la cosa inteligible que está en ti y en mí es múltiple en el sujeto en cuanto es verdad, o sea, formas de la imaginación, y es una en el sujeto por cuanto es un ser entendimiento (el material), estas cuestiones se resuelven perfectamente.

(412: 729) Ahora bien, la manera como Avempace creyó resolver las cuestiones que se plantean al respecto, si el entendimiento es uno o múltiple, y que es la manera que explicó en su epístola titulada *Conjunción del entendimiento con el hombre* no es la adecuada para resolver esta cuestión²⁶. El entendimiento que él demostró que era uno en dicha epístola, cuando se esforzó en resolver esta cuestión, es distinto del entendimiento que también allí demostró que es múltiple, pues el entendimiento que demostró que era uno es el entendimiento agente en la medida en que necesariamente es la forma del entendimiento teórico, pero el entendimiento que demostró que era múltiple es el mismo entendimiento teórico. Este nombre pues, el de *entendimiento* se emplea de manera equívoca del teórico y del especulativo.

(412: 743) Por otra parte, si aquello del nombre *entendimiento* que se entiende en dos argumentos contrarios, uno concluyendo que el entendimiento es múltiple, y el otro que es uno, no es una *intentio* equívoca, entonces lo que Avempace luego expuso, que el entendimiento agente es uno y el teórico, múltiple, no resuelve la cuestión. Si lo del nombre *entendimiento* en aquellos argumentos opuestos, no es una *intentio* equívoca, entonces sus dudas no son dialécticas, sino sofísticas. Por esto hay que creer que las cuestiones que aquel hombre planteó en dicha epístola no se resuelven más que de esta manera, siempre que sean dudas dialécticas, no sofísticas. De este modo se resuelve la cuestión que se planteaba, de si el entendimiento material es externo o está unido. Una vez aclarado todo esto, volvamos al texto de Aristóteles.

20. *Lo que está en potencia es anterior [solamente] en el tiempo en el individuo, aunque universalmente no lo es, tampoco en el tiempo. Ni unas veces está entendiendo y otras sin entender. Cuando es abstracto, solamente es lo que es, y siempre es inmortal. No nos acordamos puesto que no es pasivo y el entendimiento pasivo es destructible, y sin él nada se entiende (430 a 20-25).*

(443: 9) Este capítulo puede entenderse de tres maneras. La primera de ellas, según la opinión de Alejandro, la segunda según la opinión de Temistio y varios comentadores, la tercera, según la opinión que nosotros hemos expresado, y que es la que mejor se ajusta al sentido de las palabras [de Aristóteles].

²⁶ En especial, páginas 161-162, ed. Fakhry, o ed. Asín Palacios, pp. 14-16, y trad. pp. 31-35.

De acuerdo con Alejandro se puede entender que “entendimiento en potencia” quiere decir [en Aristóteles] aquella predisposición existente en el temperamento (*complexione*) humano, a saber, que la potencia y la predisposición que hay en el hombre para recibir el entendimiento, por lo que respecta a cada individuo, es anterior en el tiempo al entendimiento agente. En absoluto, sin embargo, el entendimiento agente es anterior. Cuando dice: *Ni unas veces entiende y otras no entiende*, piensa que se está refiriendo al entendimiento agente. Cuando dice: *Cuando es abstracto, solamente es lo que es, y siempre es inmortal*, entiende que cuando este entendimiento está unido a nosotros y gracias a él, en cuanto es forma nuestra, entendemos otros seres, entonces es una parte inmortal entre las partes del entendimiento. A continuación dice: *No nos acordamos...* y ésta es una cuestión de cómo el entendimiento se une a nosotros y entendemos gracias a él. Alguien puede objetar que si entendemos a través de algo eterno, tenemos que entender gracias a él igual antes que después de la muerte. [Alejandro] puede contestar a la objeción diciendo que este entendimiento no se une a nosotros más que a través de un entendimiento material que es generado y destructible y está dentro de nosotros, y que cuando este entendimiento material se destruye en nosotros, tampoco recordamos. Esto debe ser lo que Alejandro expuso de este capítulo, aunque no hemos visto su comentario de este pasaje²⁷.

(444: 35) Temistio, en cambio, entiende por “entendimiento en potencia” el entendimiento material abstracto, cuya existencia ha sido probada, y entiende por el entendimiento que [Aristóteles] introduce en su comparación, el entendimiento agente, en tanto en cuanto se une al entendimiento en potencia, que es el entendimiento teórico, según [Temistio]. Cuando dice: *Ni unas veces entiende y otras no entiende*, piensa que es el entendimiento agente en cuanto no alcanza al entendimiento material. Y cuando dice: *Cuando es abstracto, solamente es lo que es, y siempre es inmortal*, se refiere al entendimiento en cuanto es forma del entendimiento material, según él, el entendimiento teórico²⁸.

(445: 46) La cuestión relativa al entendimiento agente en cuanto alcanza al entendimiento material (o sea, el entendimiento teórico) se plantea cuando dice: *Y no nos acordamos*. No cree probable [Temistio] que la duda de Aristóteles sea acerca del entendimiento más que en cuanto el entendimiento agente es forma para nosotros, porque dice que si uno afirma que el entendimiento agente es eterno y que el teórico no lo es, no se plantea esta cuestión, a saber, por qué no nos acordamos, después de la muerte, de aquello que entendimos en vida. Así es como él dice, porque plantear la cuestión en cuanto el entendimiento agente es adquirido, cosa que opina Alejandro, es altamente improbable.

²⁷ Sorprende esta afirmación de Averroes porque más adelante –nota 43– reproduce una explicación de Alejandro relacionada con el pasaje aristotélico y que bien podría considerarse un comentario.

²⁸ Cf. *In III de Anima ad 430 a 23-25*, ed. Heinze, pp. 99-101; texto árabe con variaciones, ed. Lyons, pp. 179-181.

(445: 57) La ciencia existente en nosotros en un estado (*dispositione*) de adquisición se predica de *manera equívoca con la ciencia existente [en nosotros] por causa de la naturaleza y del estudio (disciplinam)*. La cuestión, es evidente que solamente se plantea en la ciencia existente por causa de la naturaleza. Esta cuestión no puede ser más que acerca de un conocimiento eterno existente en nosotros, bien por naturaleza, como afirma Temistio, bien por un entendimiento adquirido en su último término.

(445: 64) Dado que para Temistio esta cuestión es acerca del entendimiento teórico, y que Aristóteles empieza a hablar del entendimiento agente, Temistio piensa que para Aristóteles el entendimiento teórico es el entendimiento agente en cuanto alcanza al entendimiento material. Como prueba aduce lo que [Aristóteles] cuenta del entendimiento teórico en su primer tratado. Allí se plantea la misma cuestión que aquí, y la resuelve de la misma manera. Al principio de dicho libro Aristóteles dice:

El entendimiento parece ser cierta sustancia existente en realidad, y que no se destruye, porque si se destruyera, más ocurriría por la debilitación de la vejez. (408b18-20).

Más adelante explica cómo es posible que el entendimiento no sea destructible, pero que la intelección por él sí lo sea. Dice [Aristóteles]:

Concebir formas mediante el entendimiento y reflexionar²⁹ son distintos de manera que dentro algo se destruye pero [el entendimiento] en sí mismo no decae. La actividad discursiva³⁰ y el amar no pertenecen a la esencia [del entendimiento] sino a la de aquel ser concreto al que pertenecen en la medida en que pertenecen a él. Por esto cuando este ser [concreto] se destruye no recordamos ni amamos (408 b 24-28).

(446: 31) En consecuencia Temistio afirma que las palabras [de Aristóteles] en aquel pasaje donde dice: *El entendimiento parece ser cierta sustancia existente en realidad, y que no se destruye*, significan lo mismo que aquellas en el pasaje donde dice: *Cuando es abstracto, solamente es lo que es, y siempre es inmortal, eterno*. Y que lo que aquí afirma: *Y no nos acordamos puesto que no es pasivo y el entendimiento pasivo es destructible, y sin él nada se entiende*, es lo mismo que dice allí, que *Concebir formas mediante el entendimiento y reflexionar son cosas distintas...* Por esto dice que [Aristóteles] mediante “entendimiento pasivo” se refiere a la parte concupiscible del alma. Parece que esta parte del alma posee algo de racional, pues atiende a lo que el alma racional le indica.

(446: 93) Nosotros, sin embargo, cuando vimos que las opiniones de Alejandro

²⁹ *Tò noeîn kai tò theôreîn*.

³⁰ *distinctio, tò dianoëisthai*.

y de Temistio eran imposibles, y comprobamos que las palabras de Aristóteles quedaban demostradas mediante nuestra explicación, nos convencimos de que la opinión de Aristóteles era la que dábamos nosotros, y que es verdad por sí misma. Como en este capítulo aparecen estas palabras [de Aristóteles] volvemos a explicarlas.

(447: 98) Cuando dice que: *Este entendimiento también es abstracto, no está mezclado ni es pasivo*³¹, se refiere al entendimiento agente, y no podemos decir otra cosa. Esta partícula también indica que hay otro entendimiento que tampoco es pasivo y no está mezclado [a materia]. Asimismo es evidente que la comparación es entre el entendimiento agente y el entendimiento material, en la medida en que el entendimiento material comparte con el agente muchas predisposiciones. En esto Temistio está de acuerdo con nosotros, y Alejandro difiere.

(447: 107) Cuando dice: *Lo que está en potencia es anterior [solamente] en el tiempo en el individuo*, se puede entender según cualquiera de las tres opiniones. Según la nuestra y la de Temistio, el entendimiento en potencia se une a nosotros antes que el entendimiento agente. Según Alejandro, el entendimiento en potencia es anterior en nosotros en cuanto a existencia y generación (*esse et generationem*), no en cuanto a la conjunción.

(447: 114) Cuando dice: *aunque universalmente no lo es, tampoco en el tiempo*, se refiere al entendimiento en potencia, porque si se toma en términos absolutos, no en relación con un individuo, entonces no es anterior al entendimiento agente en ninguna clase de prioridad, sino posterior en todas. Este argumento vale para ambas opiniones, es decir, la que sostiene que el entendimiento en potencia es generado, o no generado.

(447: 121) Cuando dice: *Ni unas veces está entendiendo y otras sin entender*, el sentido evidente de este argumento no es ni el tomado por Temistio ni por Alejandro, porque el verbo *está*, cuando dice: *Ni unas veces está entendiendo y otras sin entender*, según ellos dos, tiene por sujeto el entendimiento agente. Pero Temistio, como hemos dicho, piensa que el entendimiento agente, en cuanto alcanza el material, es el teórico. En cambio, Alejandro cree que el entendimiento *in habitu* (y que es el teórico) es distinto del entendimiento agente, y esto es lo que hay que creer, pues el arte es distinto del artefacto, y el agente, distinto del efecto (*acto*).

(448: 132) Según nos parece, el argumento hay que entenderlo en su sentido manifiesto y consiste en que el verbo *está* se refiere al término más cercano, y este es el entendimiento material tomado en sentido absoluto, no en relación con el individuo. El entendimiento llamado material, tal como hemos dicho³², no puede entender unas veces y otras no, excepto si está en relación con las formas de la imaginación existentes en cada individuo, no en relación con la especie [humana]. Por ejem-

³¹ *De anima* 430 a 17, Crawford, T19. 440: 1-2.

³² C5, en especial, 399: 362 – 405: 527.

plo, no puede entender el inteligible del caballo unas veces sí y otras no, excepto en relación con el individuo Sócrates y Platón. De manera absoluta, en relación con la especie, [el entendimiento material] siempre entiende este universal, a no ser que la especie humana se extinguiera del todo, lo cual es imposible. Este es el sentido manifiesto de este argumento.

(448: 145) Cuando dice: *universalmente no lo es, tampoco en el tiempo*, quiere decir que el entendimiento en potencia si no es tomado en relación con determinado individuo, sino de manera absoluta y en relación con cualquier individuo, no se encuentra unas veces entendiendo y otras, no, sino siempre entendiendo. Del mismo modo, el entendimiento agente si no es tomado en relación con un determinado individuo, no se encuentra a veces entendiendo y otras, no, sino siempre entendiendo, cuando se toma en sentido absoluto. El modo de actuar de los dos entendimientos es idéntico.

Según esto, cuando dice: *Cuando es abstracto, solamente es lo que es, y siempre es inmortal*, quiere decir que si es abstracto de esta manera, solamente así es inmortal, no en cuanto es tomado en relación con un individuo. Sus palabras diciendo: *Y no nos acordamos*, etc. deben entenderse en su sentido manifiesto.

(449: 160) En contra de esta opinión surge toda una cuestión, pues se objeta: Si según este modo, los inteligibles comunes no son generados ni destructibles ¿por qué después de muertos no nos acordamos de los conocimientos adquiridos en vida? Se puede responder que el recuerdo se produce mediante facultades comprensivas pasivas, es decir materiales. Son tres facultades, cuya esencia se ha explicado en el libro *Acerca de la sensación y los sensibles*, a saber, la imaginativa, la cogitativa y la memoria³³. Estas facultades se encuentran en el hombre para presentarle la forma de la cosa imaginada cuando la sensación falta. Por esto se dice que cuando estas tres virtudes cooperan mutuamente, re-presentan la cosa individual, tal como es su esencia, aunque nosotros no la percibamos.

(449: 173) [Aristóteles] se refiere con “entendimiento pasivo” a las formas de la imaginación en cuanto la facultad cogitativa propia del hombre actúa sobre ellas. Esta facultad es algo racional y su actividad consiste en situar la *intentio* de la forma imaginada junto con su correspondiente individuo en un proceso de memoria, o bien distinguir la forma de este, en un proceso de creación de forma [intelectual] y de imagen³⁴. Es evidente que el llamado entendimiento material recibe las intenciones imaginadas después de esta distinción [por la facultad cogitativa]. Así pues, este entendimiento pasivo es necesario para concebir las formas.

³³ *De sensu et sensibili*, 436 a 1 – 449 a 35, no contiene esta clasificación. Averroes puede referirse a los *Parva Naturalia* en general y que resumió. En su resumen del libro, distingue estas tres facultades. Ver *Averrois Cordubensis Compendia librorum qvi Parva Naturalia vocantvr*. Ed. H. Blumberg, (Cambridge, Mass. 1972), pp. 40-41.

³⁴ La primera facultad es la de concebir la forma, en otros lugares *formare per intellectum*, y la segunda, la imaginativa, o *phantasia*.

(449: 182) [Aristóteles] dice con razón: *No nos acordamos puesto que no es pasivo y el entendimiento pasivo es destructible, y sin él nada se entiende*. Es decir que sin facultad imaginativa y cogitativa nada puede entender el llamado entendimiento material. Estas dos facultades son como “cosas” que preparan la materia de un arte, para recibir la acción de este arte. Esta es una explicación.

(450: 188) Hay otra explicación posible. Cuando dice: *Ni unas veces está entendiendo y otras sin entiende*, quiere expresar que si [el entendimiento material] no es tomado en cuanto entiende y es “in-formado” por las formas materiales, generadas y destructibles, sino que es tomado en sentido absoluto y en cuanto entiende las formas abstractas, liberadas de la materia, entonces no se encuentra unas veces entendiendo y otras, no. Entonces se encuentra en la misma forma, verbi gracia, de la manera como entiende el entendimiento agente, que como hemos dicho guarda con él la misma relación de la luz con el diáfano.

(450: 198) En consecuencia, debemos creer que puesto que este entendimiento que está en potencia, es eterno y tiene la capacidad natural de perfeccionarse mediante las formas materiales, con mayor razón tiene capacidad para perfeccionarse mediante formas inmateriales que son inteligibles por si mismas. Ahora bien, no se une a nosotros desde su comienzo, sino al final, una vez el entendimiento *in habitu* ha llegado a su perfección, tal como luego explicaremos.

(450: 205) Según esta segunda explicación, cuando dice: *Cuando es abstracto, solamente es lo que es, y es inmortal*, se refiere al entendimiento material en cuanto es perfeccionado por el entendimiento agente, [que] cuando se une a nosotros de esta manera, es abstraído. Tal vez alude al entendimiento material en su primera conjunción con nosotros, es decir, la conjunción “por naturaleza” y lo especifica mediante la partícula *solamente*, haciendo referencia a la destrucción del entendimiento *in habitu*, en cuanto es destructible.

(450: 213) En general, cuando uno examina el entendimiento material junto con el agente, estos se le presentan como uno solo, en un aspecto, y como dos, en otro. Son dos en cuanto a las maneras de actuar: la acción del entendimiento agente es engendrar [formas], la de este, ser “in-formado”. Son uno en cuanto el entendimiento material llega a su perfección por obra del entendimiento agente y lo entiende. Por esto decimos que en el entendimiento unido a nosotros se ven dos facultades, una del género activo, otra del pasivo.

(451: 222) ¡Qué bien Alejandro hace la comparación con el fuego!³⁵ El fuego tiene la capacidad natural de producir una alteración en un cuerpo a través de una potencia existente en el mismo, sin embargo es afectado (*patitur*), de alguna manera, por aquello que altera y se asemeja a aquello con cierta similitud, es decir, adquiere una forma ígnea inferior a la forma ígnea que produce la alteración. Este estado (*dispositio*) es muy parecido al estado del entendimiento agente para con el

³⁵ *De intellectu*, ed. Bruns, p. 112: 5-11. *Shurûh*, ed. Badawi, p. 41, sentido aproximado.

pasivo y con los inteligibles que genera: en un aspecto, los hace, y en otro, los recibe.

(451: 230) A tenor de esto, el argumento diciendo y *no nos acordamos, etc.* resuelve la cuestión que llevaba a los comentadores antiguos a creer que el entendimiento *in habitu* es eterno, y a Alejandro a pensar que el entendimiento material es generado y destructible, cuando decía ¿Cómo los inteligibles entendidos por nosotros no son eternos, a pesar de que el entendimiento [agente] es eterno y el [entendimiento] recipiente también lo es? Viene a contestar que la causa es que el entendimiento material no entiende nada sin el entendimiento pasivo, tanto agente como recipiente, igual que no se percibe el color, aunque estén la luz y la visión, si no está la cosa coloreada.

(451:240) Tanto en un caso como en el otro, la explicación dada es conforme a las palabras y demostraciones de Aristóteles, sin ninguna contradicción o desvío de lo manifiesto en ellas. No es lícito emplear expresiones equívocas en la enseñanza excepto aquellas que, aun siendo diversas, convienen a todas las *intentiones* de las que pueden predicarse. La explicación prueba que [Aristóteles] se refería con “entendimiento pasivo” a la facultad imaginativa del hombre, lo que aparece en otra traducción, pues aquí donde dice: *porque no es pasivo, y el entendimiento pasivo es destructible*, allí dice: *y lo que nos indujo a decir que este entendimiento no es alterado ni afectado es que la existimatio es un entendimiento pasivo, que se destruye, que no comprende el inteligible y que nada entiende sin la imaginación*³⁶. El término “entendimiento”, por tanto, se dice en este libro de cuatro maneras: Se dice del entendimiento material, del entendimiento *in habitu*, del entendimiento agente y de la facultad imaginativa.

(452: 257) Debes saber que no hay ninguna diferencia entre la interpretación de Temistio y de los antiguos comentadores y la opinión de Platón en el sentido de que los inteligibles existentes en nosotros son eternos, y que aprender es recordar. Sin embargo, Platón dice que estos inteligibles unas veces están en nosotros y otras, no porque el sujeto unas veces está preparado para recibirlos y otras, no, aunque los inteligibles son idénticos antes y después que nosotros los recibamos, y son lo mismo fuera y dentro del alma. Temistio dice que esta circunstancia, que unas veces estén unidos a nosotros y otras, no, se debe a la naturaleza del recipiente. Opina que el entendimiento agente no tiene la capacidad natural para unirse a nosotros de buenas a primeras, sino solamente en cuanto alcanza el entendimiento material.

(452: 269) Por esto sufre esta disminución, pues la conjunción [del entendimiento] con las *intentiones* de la imaginación es en un aspecto como recepción y, en otro, como acción, y los inteligibles se encuentran en él en un estado diferente de como están (*esse*) en el entendimiento agente. [Temistio] ve la razón para asu-

³⁶ 430^a24-25, ed. Badawi, p. 75, *tawahhum* corresponde a *existimatio*.

mir esta opinión en el hecho de que la causa que ha movido a Aristóteles a afirmar la existencia (*esse*) del entendimiento material no es la existencia del entendimiento producido (*factum*) sino una de estas dos: Una, si existen unos inteligibles que está en nosotros como estados (*dispositiones*) inadecuadas para los inteligibles simples, entonces se dice que este entendimiento dentro de nosotros está compuesto de lo que está en acto, es decir, el entendimiento agente, y de lo que está en potencia. Segunda, la conjunción es parecida a la generación, según este parecer, y es comparable a la [relación] del agente y el recipiente, es decir, en su conjunción con las *intentiones* de la imaginación. De acuerdo con esta opinión, el agente, el recipiente y el producido (*factum*) serán lo mismo, y estos tres estados (*dispositiones*) se predicán del entendimiento como una diversidad que le sobreviene.

(453: 285) Nosotros pensamos que a [Aristóteles] lo que le movió a afirmar el entendimiento agente fue solamente el hecho de los inteligibles teóricos son generados del modo que hemos dicho. Considera pues cuál es la diferencia entre las tres opiniones, la de Platón, la de Temistio y la nuestra. Según la explicación de Temistio, para estos inteligibles solamente hace falta poner el entendimiento material, o un entendimiento material y otro agente a modo de analogía (*similitudinis*), pues donde no hay verdadera generación, no hay verdadero agente.

(453: 294) Coincidimos con Alejandro en la manera de poner el entendimiento agente, y discrepamos de él en cuanto a la naturaleza del entendimiento material. Discrepamos de Temistio en cuanto a la naturaleza del entendimiento *in habitu* así como en la manera de poner el entendimiento agente. En un aspecto estamos de acuerdo con Alejandro en cuanto a la naturaleza del entendimiento *in habitu*, pero en otro diferimos. Estas son las diferencias que dividen las opiniones atribuidas a Aristóteles.

(453: 301) Debes saber que el uso y la práctica son causa de la potencia (*potentia*) del entendimiento agente que se manifiesta en nosotros al abstraer, y de la potencia del entendimiento material para recibir. Repito que son causas debido al hábito producido por el uso y la práctica en un entendimiento pasivo y destructible, que Aristóteles denominó “pasivo”, y claramente dijo que se destruye. Si no fuera destructible, la facultad dentro de nosotros que hace (*agens*) los inteligibles sería material y parecida a una facultad pasiva. Por esto nadie puede argumentar que el entendimiento material está mezclado con el cuerpo.

(454: 310) Lo mismo que dice el que piensa que el entendimiento agente está mezclado con el cuerpo en respuesta al argumento contrario, lo decimos nosotros del entendimiento material, en respuesta al suyo.

(454: 313) A causa de este entendimiento que Aristóteles llama “pasivo” los hombres se dividen en cuatro facultades mencionadas en los *Tópicos*, y que Alfarabí enumera en los *Elencos*³⁷. Por este entendimiento el hombre es diferente de los

³⁷ No se conserva el texto de Alfarabí. Aristóteles habla al comienzo de *Topica*, 100 a 18 – 101 a 17, de cuatro formas de argumentos: demostraciones, argumentos dialécticos, de debate y falsos.

demás animales, si no, la conjunción del entendimiento agente y del recipiente tendría que darse en los animales del mismo modo. El entendimiento práctico difiere del teórico a causa de la distinta predisposición que hay en este entendimiento.

36. *Así como una cosa abstracta³⁸ es entendida cuando se entienden estas cosas – en general, el entendimiento que está en acto es lo que está en acto – finalmente debemos reflexionar acerca de si puede entender alguna de las cosas abstractas, o no, dado que él es abstracto de la magnitud.* (431 b 16-19).

(480: 6) De la misma manera como la cosa que el entendimiento abstrae se hace entendimiento cuando ése la abstrae y la entiende, puesto que es necesario en general, en el entendimiento, que aquello que es inteligible en acto sea entendimiento (*intellectus*) en acto, debemos investigar y reflexionar finalmente acerca de si este entendimiento que está dentro de nosotros puede entender algo que es en sí mismo entendimiento (*intellectus*) y abstracto de la materia, igual como entiende aquello que transforma en entendido en acto después de ser inteligible en potencia.

Dice: *dado que él es abstracto de tamaño*. Así aparece en nuestro texto. Si es correcto, hay que entenderlo así: finalmente debemos reflexionar acerca de si el entendimiento que está dentro de nosotros entiende cosas abstractas de la materia en cuanto son abstractas de la magnitud, no en cuanto se comparan con otras. En otro texto, en lugar de estas palabras, leo: *y finalmente investigaremos si el entendimiento, estando en un cuerpo, y no separado del mismo, puede comprender o no alguna de las cosas separadas de los cuerpos*. Esta cuestión es distinta de la antes dicha, pues la misma presupone que el entendimiento en potencia entiende las formas abstractas de la materia, de manera absoluta, y no en cuanto está unido a nosotros. Bajo este punto de vista efectúa la investigación, es decir, si el entendimiento puede entender las formas estando unido a nosotros, no si puede entenderlas de manera absoluta, y ésta es la interpretación hecha por Temistio en su libro *Acerca del alma*³⁹, de modo que abandona la primera cuestión, la que se planteaba al decir *y finalmente*.

(480: 34) Así pues en primer lugar hay que investigar si el entendimiento material puede entender las cosas abstractas o no y, si las entiende, si puede entenderlas estando unido a nosotros o no.

Puede que en el ejemplar [del texto de Aristóteles] del que hemos reproducido la cita falte la partícula *no* y que el texto deba leerse así: *finalmente debemos reflexionar acerca de si puede entender alguna de las cosas abstractas, dado que él no es abstracto de la magnitud*, es decir, en cuanto toca la magnitud y está unido a nos-

³⁸ Separada de la materia, *mutafâriq*, en griego: *tà kechōrisména*.

³⁹ *In Tertium de Anima*, ad 431 b 19, ed. Heinze, p. 114: 31-115: 9, árabe, ed. Lyons, pp. 209-210.

otros, y así nosotros entenderemos el mismo inteligible que él entiende. La investigación que [Aristóteles] se propone es muy difícil y compleja, y haremos lo que podamos para llevarla a cabo.

(481: 48) Digamos pues: Aquel que sostiene que el entendimiento material es generado y destructible, no puede de ninguna manera – pienso yo – encontrar una condición natural mediante la que podamos estar unidos a los inteligibles abstractos, pues el entendimiento (*intellectus*) tiene que ser idéntico al inteligible en todos los casos, y mucho más en el caso de cosas liberadas de la materia. Si una sustancia generada y destructible pudiera entender las formas abstractas y convertirse en ellas, la naturaleza de lo posible se convertiría en necesaria, tal como dice Alfarabi en [su comentario a] la *Ética de Nicómaco*, algo inevitable siguiendo los principios de los filósofos.

(481: 58) Alejandro hablando de la existencia del entendimiento adquirido⁴⁰ puede que diga que éste no es una ‘in-formación’ en el entendimiento material, hecha después de no existir, sino que [el adquirido] se une a nosotros de manera tal que es la forma mediante la cual entendemos los demás seres, esto es lo que Alejandro parece decir. Aunque alguien haga esta interpretación, no se ve cómo es posible tal conjunción, porque si afirmamos que esta conjunción se produce después de no existir, como es necesario, ocurre que en el mismo instante en que se afirma la existencia, habrá una alteración sea en el recipiente, sea en lo recibido o en ambos. Como no puede ser en lo recibido, sólo puede ser en el recipiente. Si en el recipiente se produce una alteración después que no existía, la recepción tiene que ser hecha de nuevo⁴¹ y [habrá] una sustancia receptora después que no existía.

Así pues, si afirmamos una recepción hecha de nuevo, la cuestión antes expuesta⁴² se plantea, y si no afirmamos una recepción propia de nosotros, no habrá diferencia entre la conjunción [del entendimiento] con nosotros, y su conjunción con todos los seres, ni entre su conjunción con nosotros en este momento, y en otro momento. Ocurrirá siempre que no afirmemos que su conjunción con nosotros se efectúa de una forma distinta de la forma de la recepción. ¿Cuál es entonces esta forma?

(482: 81) Como Alejandro no se dio cuenta de esta forma peculiar, vemos que duda en su discurso. En un lugar dice que ni el entendimiento material ni el entendimiento *in habitu* entienden el inteligible abstracto y así lo dice en su libro *Acerca del alma*, que un entendimiento que comprenda esto es un entendimiento que no se destruye, no un entendimiento sujeto y material. El entendimiento material se des-

⁴⁰ Averroes se encuentra con una grave dificultad: el entendimiento agente que en Alejandro viene de fuera, en la traducción árabe aparece como “adquirido”.

⁴¹ Ver nota 9, *facta ex novo*.

⁴² Es decir, que el entendimiento material es generado y destructible, no puede explicar cómo podamos estar unidos a los inteligibles abstractos

truye a causa de la destrucción del alma, porque él es una facultad de esta, y si este entendimiento se destruye, también se destruyen su facultad y su perfección. Luego después de explicar que el entendimiento que hay dentro de nosotros y que es el que entiende las formas abstractas, no es generado ni destructible, contó que él es el entendimiento adquirido, según el parecer de Aristóteles, y dijo:

(482: 94) *En consecuencia, el entendimiento que no se destruye es este entendimiento que está dentro de nosotros y es abstracto. Aristóteles lo denomina adquirido porque está en nosotros venido de fuera, no es una facultad en el alma ni un hábito mediante el cual entendemos otras cosas, e incluso entendemos este entendimiento*⁴³.

Si Alejandro se refiere a la inteligencia agente con el *entendimiento adquirido*, mediante el que entendemos las inteligencias abstractas, entonces todavía le falta hablar de la forma cómo este entendimiento se une a nosotros. Si se refiere a otro entendimiento abstracto, distinto del agente – según parece deducirse de la opinión de Alfarabi en su epístola *Acerca del entendimiento*⁴⁴ – y también según lo que podemos nosotros entender de lo que revelan las palabras [de Alejandro], la cuestión acerca de la forma de la conjunción de este entendimiento con nosotros es la misma que la cuestión acerca de la forma de la conjunción del entendimiento agente <que se plantea a quien afirma que el entendimiento es lo mismo que el adquirido>. Esto es más bien lo que revelan las palabras de Alejandro y esto es lo que dijo en su libro *Acerca del alma* sobre la conjunción del entendimiento en acto con nosotros.

(483: 114) Sin embargo lo que dice en un tratado *Acerca del entendimiento, de acuerdo con la opinión de Aristóteles*, parece contradecir lo dicho en el libro *Acerca del alma*. Estas son sus palabras:

*El entendimiento en potencia, una vez completo y desarrollado*⁴⁵, *entiende al [entendimiento] agente. De la misma manera que la facultad de caminar que posee el hombre de nacimiento, llega al acto al cabo de un tiempo, una vez se completa aquello gracias a lo que camina, así el entendimiento, una vez completo, entiende aquellas cosas inteligibles por naturaleza, y hace inteligibles las sensibles, porque es agente*⁴⁶.

(483: 124) Está claro que estas palabras contradicen las dichas en el libro *Acerca del alma*, de que el entendimiento en potencia no entiende al que está en

⁴³ Alejandro de Afrodisia, *De anima*, ed. Bruns, pp. 90: 11- 91:7. Trad. italiana Accattino-Donini, pp. 88-89.

⁴⁴ Se refiere a su *Risâlat fî l-'Aql*. Ed. M. Bouyges, 2ª ed.. Beirut: Dar el-Machreq, 1983.

⁴⁵ *completus et augmentatus*.

⁴⁶ Alejandro de Afrodisia *De intellectu*, trad. árabe en *Shurûh*, ed. Badawi, pp. 38: 1-4. No aparece literalmente en el griego.

acto. Pero si alguien observa todas las palabras de este autor y las reúne, verá que él piensa que cuando el entendimiento en potencia llega a su perfección, la inteligencia agente se une a nosotros. Gracias a ella entendemos las cosas abstractas y hacemos que los sensibles sean entendidas en acto, en la medida en que ella se hace forma en nosotros. Viene a decir con estas palabras que el entendimiento en potencia, una vez es perfecto y completo, el entendimiento agente se une a él y se hace forma en él, y luego gracias a él entendemos otras cosas. No dice que el entendimiento material lo entienda, y que a causa de su intelección se produzca la conjunción con el entendimiento agente, sino que la conjunción de este entendimiento con nosotros es la causa de que lo entienda y a través del entendimiento agente entendemos las demás cosas abstractas. Puedes darte cuenta de que esta es la opinión de este autor a través de aquello que dijo en el tratado:

(484: 144) *Por tanto, aquello inteligible por su propia naturaleza y que es el entendimiento en acto, cuando es la causa de que el entendimiento material abstraiga y [conciba] la forma material hasta elevarse a la forma [abstracta], se denomina [entendimiento] agente adquirido. No es una parte ni una facultad del alma sino que se hace en nosotros llegando de fuera, cuando entendemos gracias a él*⁴⁷.

Sus palabras ponen pues, de manifiesto que cuando el entendimiento en acto es la causa como forma del entendimiento material, en la acción que le es propia (mediante la ascensión del entendimiento material hasta aquella forma) entonces se denomina entendimiento adquirido, puesto que en esta situación (*dispositione*) estamos entendiendo gracias a que él es nuestra forma y porque es nuestra última forma.

(485: 159) En consecuencia su opinión se basa en [la creencia] que el entendimiento agente es primero la causa eficiente⁴⁸ del entendimiento material, y del entendimiento *in habitu*. Por esto no estamos unidos primero a él y no entendemos las cosas abstractas. Cuando el entendimiento material llega a la perfección, el entendimiento agente se convierte en la forma de este, se une a nosotros y entendemos las demás cosas abstractas. El entendimiento *in habitu* sin embargo no entiende este intelecto, puesto que este es generado y destructible mientras que el material no lo es.

(485: 170) Sin embargo, la cuestión antes mencionada sigue en pie: esto que solamente es la forma del entendimiento *in habitu*, después de no haberlo sido, procede de cierto estado⁴⁹ producido de nuevo en el entendimiento *in habitu*, el cual es la causa por la cual aquel entendimiento [agente] es la forma del entendimiento *in habitu* después de no haberlo sido. Si este estado no consiste en que el entendi-

⁴⁷ Alejandro de Afrodisia, *De intellectu*, ed. Bruns, p. 108: 19-23. Trad. árabe, ed. Badawi, p. 34: 19-22. Trad. inglesa Schroeder-Todd, p. 49.

⁴⁸ *est primo causa agens*.

⁴⁹ *ab aliqua dispositione, hâl*.

miento *in habitu* recibe el entendimiento agente, ¿qué es entonces este estado? Si es recepción, lo generado recibirá lo eterno y se asimilará, de modo que lo generado se convertirá en eterno, lo que no es posible.

(485: 180) Finalmente vemos que Alfarabi, puesto que creía que la opinión de Alejandro acerca de la generación del entendimiento material era cierta, se veía abocado a pensar que el entendimiento agente solamente es una causa agente [para] nosotros, y así lo dijo claramente en su [comentario a la Ética] a *Nicomáco*. Pero esto contradice su opinión en la *Epístola acerca del entendimiento*⁵⁰ donde dijo que el entendimiento material puede entender las cosas abstractas, opinión de Avempace [sobre Alfarabi?]. Estas son las cuestiones que surgen cuando se afirma que el entendimiento material es generado, y que la finalidad [del hombre?] es la conjunción con las cosas abstractas.

(486: 191) A la vez vemos que las dificultades que resultan de afirmar que el entendimiento material es una facultad abstracta no son menores que éstas, porque si es propio del mismo entender las cosas abstractas, siempre – en el pasado y el futuro – tiene que estar entendiéndolas. Esta posición parece implicar que tan pronto como el entendimiento material se une a nosotros, al instante el entendimiento agente se une a nosotros. Esto es insostenible y contrario a lo que la gente afirma.

(486: 199) Sin embargo, esta cuestión se puede resolver gracias a lo que antes hemos dicho: el entendimiento material no se une a nosotros por sí mismo y primariamente⁵¹, sino a través de su unión con las formas imaginadas. Si es así, el modo como el entendimiento material se une a nosotros podemos decir que es distinto del modo como él se une al entendimiento agente. Pero si es distinto, no hay conjunción alguna y, si es idéntico, pero primero se encuentra en un estado y luego en otro, ¿cuál es este estado? Por otra parte, si afirmamos que el entendimiento material no posee la naturaleza para entender las cosas abstractas, entonces la duda será todavía mayor. Estas son, por tanto, las cuestiones que se plantean a quienes afirman que la perfección humana consiste en entender las cosas abstractas.

(487: 214) Debemos exponer los argumentos de los que parece seguirse que poseemos una naturaleza para entender las cosas abstractas en última instancia (*in ultimo*) pues estos argumentos son muy diferentes de los antes expuestos, y ojalá alcancemos la verdad gracias a ellos. La causa de tanta duda y tanto esfuerzo es que no disponemos de ninguna explicación de Aristóteles al respecto, aunque haya prometido darla.

Digamos pues que Avempace mucho investigó en esta cuestión, e hizo un gran esfuerzo para demostrar que esta conjunción es posible en la que llamó *Epístola de la conjunción del entendimiento con el hombre*⁵². En el libro *Acerca del alma*⁵³ y

⁵⁰ Ver nota 44.

⁵¹ *Min dhâti-hi wa-awwalan*, per se et primo.

⁵² *Ittişâl al-‘aql bi-l-insân*, ed. Fakhry, pp. 153-174. Trad. española M. Asín, pp. 24-47.

⁵³ *Kitâb an-nafs li-Bn Bâjja*, ed. Jamâl Râshiq, sobre los dos manuscritos conservados, en *Les*

en otros muchos se ve que esta cuestión jamás desaparece un instante de su mente. Nosotros ya expusimos aquella epístola según nuestro saber y entender. Lo que se investiga es realmente difícil, y si la situación de Avempace al respecto lo fue tal, cuánto más difícil lo será la de otro hombre. Las palabras de Avempace son más sólidas que las de otros, y sin embargo adolecen de los defectos que hemos enumerado. Aquí debemos mencionar los métodos de este autor, pero antes lo que los comentadores dijeron al respecto.

(487: 335) Digamos pues que Temistio aquí se apoyó en el lugar común de la mayor⁵⁴. Sostiene que puesto que el entendimiento material tiene la facultad de abstraer las formas de las materias y de entenderlas, tanto más, de manera innata puede entender aquellas cosas que están despojadas de materia primariamente⁵⁵. Este argumento se aplica tanto si el entendimiento material es destructible como si no lo es, es decir, tanto si es separable como no lo es. De acuerdo con la opinión de quienes sostienen que el entendimiento material es una facultad en el cuerpo y es generado, este argumento será suficiente, en cierto modo, pero no probador, pues aquello que es visible en sí mismo no tiene por qué ser más visible para nosotros, por ejemplo el color y la luz del sol. El color posee menos *intentio* de visibilidad que el sol, ya que no es visible más que por medio del sol, y sin embargo no podemos mirar al sol como miramos al color. La causa es que la vista está mezclada a la materia.

(488: 251) Si afirmásemos que el entendimiento está mezclado a la materia, el argumento sería válido, o sea, que aquello que es más inteligible se comprende mejor. En las cosas que no están mezcladas a la materia lo que comprende lo menos perfecto tiene que comprender lo más perfecto, pero no al contrario.

Pero si esto es necesario por su naturaleza y sustancia, vuelve a surgir la cuestión antes mencionada: ¿Por qué el entendimiento agente no está unido a nosotros desde un principio, es decir de inmediato cuando el entendimiento material se une a nosotros? Si afirmamos que se une a nosotros al final, y no al comienzo, todavía tenemos que dar su causa.

(488: 263) En esta investigación Alejandro se apoya en lo siguiente: todo ente generado, una vez alcanza el final en su proceso de generación y llega a su perfección última, su acción se completa y llega a su fin, si pertenece a los seres agentes, o su pasión, si pertenece a los seres posibles, o ambas, si pertenece a ambos. Por ejemplo, si su acción es caminar, no llega a su fin más que cuando su generación *cahiers du groupe de recherche sur la philosophie islamique* (Fez: Centro de estudios averroicos, 1999), pp. 83-209. Trad. inglesa de M.S. Hasan Ma'sumi: *Ibn Bâjjah's 'Ilm al-nafs*. Karachi, Pakistan Historical Society, 1961. Ma'sumi publicó antes la edición árabe en la *Revue de l'Academie Arabe de Damas*, vols. 33 y 34., aunque solamente disponía de un manuscrito, el de Oxford Pococke 206. Traducción española de Joaquín Lomba en prensa.

⁵⁴ Aristóteles, *Topica*, II. 114 b 36 –115 a 14, *ék tōi mállon kai ētton*.

⁵⁵ *In tertium de Anima ad 431 b19*, ed. Heinze, pp. 114-115. En la versión árabe de Ishâq Ibn Hunain, ed. Lyons, este texto falta.

llega al final. Puesto que el entendimiento *in habitu* es uno más de los entes generables, cuando su generación llega al final, su acción también. Puesto que su acción es crear y entender los inteligibles, cuando llegue a su perfección última, debe poseer ambas acciones a la perfección. La perfección creando los inteligibles consiste en hacer que los inteligibles en potencia sean entendidos en acto, y se completa entendiendo cuando entiende las cosas abstractas y las no abstractas. Por tanto, cuando la generación del entendimiento *in habitu* se completa, él tiene que poseer estas dos acciones.

(489: 283) A este respecto se plantean no pocas preguntas. No está claro que su acción de entender se complete cuando entiende cosas abstractas, a no ser que el nombre de formarse una idea⁵⁶ se aplique a éstas y a las cosas materiales de manera unívoca, tal como “caminar” se dice de una forma más perfecta que otra.

Aún más, ¿cómo podemos atribuir la acción propia del entendimiento agente, que es la producción de los inteligibles, a un entendimiento generado y destructible, es decir, al entendimiento *in habitu*? A no ser que [uno] afirme que el entendimiento *in habitu* es el entendimiento agente en composición con el entendimiento material, tal como dice Temistio⁵⁷, o que afirme que nuestra forma última, gracias a la cual abstraemos los inteligibles y los entendemos, está compuesta del entendimiento *in habitu* y del entendimiento agente, tal como dicen Alejandro y Avempace, y tal como nosotros pensamos que las palabras de Aristóteles dejan entender.

(489: 299) Aunque lo afirmemos así, del hecho de que se complete su acción de crear inteligibles solamente resulta el hecho de que se complete su acción de entenderlos, no el de entender las cosas abstractas, porque su intelección no se puede atribuir a un proceso de generación, ni ser producida por otro ente generado, por ejemplo, por el entendimiento *in habitu*, excepto de manera accidental. Si fuera posible, entonces lo generable se convertiría en eterno, como hemos dicho.

Además el argumento de que la forma mediante la cual extraemos los inteligibles es la composición del entendimiento *in habitu* con el entendimiento agente tropieza con una gran dificultad, pues lo eterno no necesita de lo generado y lo destructible para actuar. Así pues, ¿cómo lo eterno puede formar composición con lo destructible, de tal manera que de ambos resulte una acción? Luego hablaremos de ello.

(490: 313) Está claro que esta tesis (*positio*) viene a ser el principio y fundamento de lo que queremos decir acerca de la posibilidad de conjunción [del entendimiento] con las cosas abstractas según Aristóteles, a saber, que nuestra forma última mediante la cual extraemos los inteligibles y los hacemos utilizando nuestra voluntad, está compuesta de entendimiento agente y de entendimiento *in habitu*.

Esto es, pues, lo que opinamos de los argumentos de los expositores peripatéticos.

⁵⁶ *ymaginari* parece traducir *taşawwur*.

⁵⁷ *In tertium de Anima* ad 430 a 25.

cos en favor de que este objetivo es posible, es decir, entender las cosas abstractas en una última fase.

(490: 322) Avempace trató mucho de esto, sobre todo en una epístola que llamó *Conjunción del entendimiento con el hombre* y para resolver esta cuestión se basó en lo siguiente: Afirma que los inteligibles teóricos son productos (*facta*), a continuación afirma que todo producto tiene una quiddidad, luego que en todo lo que tiene una quiddidad, el entendimiento tiene capacidad⁵⁸ para extraerla. De todo ello concluye que el entendimiento tiene capacidad para extraer las formas y las quiddidades de los inteligibles.

(490: 331) Coincide con Alfarabi en el libro [de este] *Acerca del entendimiento y del inteligible* y de allí lo tomó, para llegar a la conclusión de que el entendimiento tiene la capacidad de extraer las formas y las quiddidades de los inteligibles.

Seguí para ello dos vías: una, la de la *Epístola*, la otra, la del libro *Acerca del alma*, y las dos son parecidas. Ahora bien, en el *Acerca del alma*⁵⁹, añade que los inteligibles de las cosas no se multiplican más que mediante la multiplicación de las formas espirituales, que los sustentan en cada individuo. Por esto, el inteligible que yo tengo de un caballo es distinto del que tú tienes.

(491: 342) Aplicando la regla de la conversión de los opuestos resulta que cualquier inteligible que no tenga una forma espiritual en que sustentarse será idéntico en ti y en mí. Luego añade que la quiddidad y la forma del inteligible no tienen una forma espiritual individual que las sustente, puesto que la quiddidad del inteligible no es la quiddidad del individuo particular, tanto si es espiritual como si es corpóreo, pues ya se ha explicado que el inteligible no es individuo. De todo ello se concluye que el entendimiento tiene capacidad para entender la quiddidad de un inteligible que sea único para todos los hombres. tal es la sustancia abstracta.

(491: 354) En el libro *Acerca del alma*⁶⁰, sin embargo, afirma que el entendimiento tiene capacidad para volver hacia sí y extraer la quiddidad del inteligible en tanto que inteligible si se admite que este tiene quiddidad, que ella no es simple sino compuesta – igual que lo es el estado en todas las quiddidades producidas – y si se afirma que la quiddidad de este inteligible en tanto que inteligible también tiene quiddidad.

Si se admite que no es simple y que su ente es idéntico al inteligible, ocurre lo mismo que en la primera [quiddidad], que también tiene una quiddidad producida. Entonces esto tiene que repetirse hasta el infinito, o el entendimiento tiene que pararse allí. Como una regresión al infinito es imposible, puesto que implicaría infinitos inteligibles y quiddidades de diferentes especies, en la medida en que están más

⁵⁸ *intellectus innatus est, min sha'ni-hi.*

⁵⁹ *Sic*, error evidente: se refiere a la *Epístola*.

⁶⁰ Ed. Fez, pp. 227-228. Traducción inglesa de Ma'sumi, pp. 117-121, no contiene más que el comienzo del capítulo, puesto que es lo único que contiene el manuscrito sobre el que basa (Oxford).

o menos libres de materia, en consecuencia el entendimiento tiene que pararse. Si se para, termina bien en una quiddidad que no tiene quiddidad, bien en algo que tiene una quiddidad, pero que el entendimiento no es capaz de extraerla, o bien en algo que no es quiddidad ni tiene quiddidad.

(492: 375) Sin embargo es imposible encontrar una quiddidad que el entendimiento no tenga capacidad para extraerla de una quiddidad, pues este entendimiento no se llamaría entendimiento más que de manera equívoca. Hemos afirmado que el entendimiento tiene la capacidad de extraer la quiddidad de aquello donde ésta se encuentra. También es imposible que el entendimiento llegue a algo que no tenga quiddidad ni sea quiddidad, pues lo que no es quiddidad ni tiene quiddidad es simplemente negación⁶¹.

No queda más que la tercera opción, que el entendimiento llegue a una quiddidad que no tiene quiddidad, tal quiddidad es la forma abstracta. Confirma esto a través de lo que Aristóteles suele decir en este tipo de demostraciones, a saber, que cuando hay que cortar el infinito, es mejor cortar al principio.

(493: 388) Así pues, la conclusión de esta demostración será misma que la de la demostración anterior, pero si no añadimos [esta segunda], alguien podría interponer muchos entendimientos entre el entendimiento *in habitu* y el entendimiento agente, varios, o uno solo, tal como dice Alfarabi en su tratado *Acerca del entendimiento y del inteligible*⁶² y que denomina “adquirido”. Parece que Alfarabi admite varios en su libro *Acerca de la generación y de la destrucción* donde dice: *¿De qué modo estos entendimientos intermedios son destruidos?* Se refiere a los entendimientos cuya existencia (*esse*) hemos puesto entre el entendimiento teórico y el entendimiento agente. Estas son las vías más sólidas seguidas por este autor [Avempace] al respecto.

(493: 400) En cambio nosotros decimos: Si el término “quiddidad” se predica de las quiddidades de las cosas materiales y de las quiddidades de los inteligibles (*intelluctuum*) abstractos de manera unívoca, entonces la proposición enunciando que el entendimiento tiene la capacidad de abstraer las quiddidades en cuanto quiddidades, es verdadera. Igualmente lo será si “composición” se predica de los inteligibles y de los individuos de manera unívoca. Pero si no es de manera equívoca, la demostración no será verdadera.

(493: 407) Es muy difícil saber cómo es. Es evidente que el término “quiddidad” no se predica de unas y otras de manera absolutamente unívoca ni equívoca. Además, es preciso analizar si esto que sería intermedio se predica de muchas maneras.

(493: 412) Si admitimos que se predica de manera unívoca, surge la cuestión antes mencionada: ¿de qué manera lo destructible entiende lo que no es destructi-

⁶¹ *Privatio*, 'adam.

⁶² *Risâlat fî l-'aql* (nt. 44), p. 22.

ble? si seguimos la opinión de quienes creen que el entendimiento material es destructible – la opinión de Avempace – o la cuestión: ¿de qué manera lo que siempre tiene capacidad para entender los inteligibles, en el pasado y en el futuro, los entiende mediante una intelección producida de nuevo? si seguimos la opinión de quienes dicen que el entendimiento material no es ni generado ni destructible.

(494: 420) Aún más, si afirmamos que la intelección de las cosas abstractas pertenece a la naturaleza y sustancia del entendimiento material, ¿Por qué, entonces, esta intelección no se produce de modo similar a nuestras intelecciones materiales, de manera que entender sea una parte de las ciencias especulativas, y sea uno de los objetivos de la ciencia teórica?

Se ve que Avempace duda aquí, pues en la epístola que llama *Del adiós* dice que la posibilidad es de dos maneras: natural y divina, lo que significa que la intelección de este entendimiento pertenece a la posibilidad divina, no a la natural⁶³. Sin embargo, en la *Epístola de la conjunción*, dice:

*Cuando el filósofo asciende hasta el final, y contempla el inteligible en cuanto inteligible, entiende la sustancia abstracta.*⁶⁴

Está claro que entender el inteligible en cuanto tal es una parte de las ciencias teóricas, a saber, de la ciencia natural, algo que también nos ha quedado claro en su examen.

(494: 427) Si esto es así, nuestra ignorancia, la de todos los hombres, de esta ciencia tiene por causa o bien porque todavía no sabemos las proposiciones que nos conducen a esta ciencia – tal como se dice de muchas técnicas que se ve que son posibles, pero cuyas causas desconocemos, como la alquimia – o bien porque la intelección se consigue mediante la práctica y el uso de las cosas naturales, pero nuestra práctica y uso no son todavía suficientes para alcanzar dicha intelección, o bien por una carencia natural de nuestra naturaleza .

Si ocurre a causa de una carencia en la naturaleza, entonces el término “hombre” se predica de nosotros y de todos los que tienen la capacidad natural para adquirir esta ciencia, de manera equívoca.

Si ocurre a causa de la ignorancia de las proposiciones que conducen a esta ciencia, la ciencia teórica todavía no es perfecta. Avempace más bien piensa que no es probable, pero tampoco imposible.

Si ocurre a causa de la falta de práctica, el argumento se parece al que dice que la causa es la ignorancia de las proposiciones que conducen a esta ciencia.

⁶³ Ed. Fakhry, 141. M. Asín Palacios, “La ‘carta de adiós’ de Avempace”, en *Al-Andalus* 8 (1943), pp. 84-85, con nota al respecto.

⁶⁴ Pasaje no identificado, A. de Libera comenta solamente la primera cita, de la *Epístola del adiós*, nota 834, pp. 384-385.

Todo esto, si bien parece poco probable, no es imposible, sin embargo: ¿De qué manera, pues, uno puede resolver estos problemas?

(495: 460) He aquí pues todos los problemas que surgen de plantear esta cuestión, y que como ves son muy difíciles. Tenemos que decir lo que a nosotros nos parece:

Digamos que el entendimiento que existe en nosotros tiene dos actividades, en la parte atribuida a nosotros, la primera pertenece al género de la pasión, la de entender, y la segunda, al de la acción, la de extraer las formas y quitarles toda la materia – lo cual no es más que hacerlas entendidas en acto después de ser inteligibles en potencia – y por ello se ve que está en nuestra voluntad el entender todo inteligible que queramos y extraer toda forma que queramos.

(495: 472) Esta acción, la de crear inteligibles y hacerlos es anterior, en nosotros, a la de entender, según dice Alejandro. Por esto dice que es más adecuado describir el entendimiento mediante esta acción, no mediante la pasión, puesto que en la pasión comparte algo con las facultades animales (ello siguiendo la opinión de quienes afirman que la pasión no se dice de manera equívoca).

A causa de esta acción, a saber, extraer todos los inteligibles que queremos y actualizarlos después de estar en potencia, Temistio pensaba que el entendimiento *in habitu* está compuesto del entendimiento material y agente. Esto mismo indujo a Alejandro a creer que el entendimiento dentro de nosotros está compuesto, o es casi un compuesto, del entendimiento agente y del que está *in habitu*, puesto que pensaba que la sustancia del entendimiento *in habitu* debe ser distinta de la del entendimiento agente.

(496: 488) Una vez sentados estos dos principios, a saber, que el entendimiento dentro de nosotros tiene estas dos actividades – o sea comprender los inteligibles y hacerlos –, [observamos que] los inteligibles se hacen en nosotros de dos modos: naturalmente- son las primeras proposiciones y no sabemos cuándo, de dónde y cómo nos vienen –, o por acción de la voluntad – y son los inteligibles adquiridos a partir de las primeras proposiciones. Ya se explicó que los inteligibles poseídos por nosotros naturalmente son de algo que es en sí entendimiento (*intellectus*) liberado de materia (esto es: el entendimiento agente)⁶⁵. Puesto que se ha dejado claro todo esto, los inteligibles que poseemos a partir de las proposiciones primeras tienen que ser algo compuesto de proposiciones conocidas y de entendimiento agente. No podemos decir que las proposiciones [tales] entren en la categoría (*esse*) de los inteligibles adquiridos ni podemos decir que por sí solas sean los agentes [de estos inteligibles], pues ya se ha explicado que el agente es uno y eterno. Algunos filósofos antiguos⁶⁶ así lo pretendían, pensando que a estas proposiciones Aristóteles se refería con la expresión “entendimiento agente”.

⁶⁵ Averroes relaciona estos conocimientos con el entendimiento material...

⁶⁶ Temistio, *In Tertium de anima*, ad 430 a 15-23, ed. Heinze, pp. 99-100; árabe, ed. Lyons, 179-183.

(497: 505) Si es así, el entendimiento teórico tiene que ser algo engendrado por el entendimiento agente y las primeras proposiciones. Este tipo de inteligibles resulta ser por acción de la voluntad, al contrario de los primeros inteligibles [que lo es de manera] natural. Cuando una acción se realiza mediante la composición de dos cosas distintas, una de ellas equivale a la materia y al instrumento, la otra a la forma y el agente. Así pues el entendimiento dentro de nosotros está compuesto de entendimiento *in habitu* y de entendimiento agente, bien de forma tal que las proposiciones equivalen a la materia, y el entendimiento agente, a la forma, o bien de forma tal que las proposiciones equivalen al instrumento y el entendimiento agente a la causa eficiente, en ambos supuestos la disposición es similar.

(497: 518) Ahora bien, si afirmamos que las proposiciones equivalen al instrumento, resultará que la acción eterna [del entendimiento agente] procede de dos cosas, una eterna y la otra no, a no ser que se afirme que el instrumento es eterno, pero entonces los inteligibles teóricos serán eternos. Con mayor fuerza esto resultará si afirmamos que estas proposiciones son como una materia, pues es imposible que algo generado y destructible sea la materia de lo eterno. ¿Cómo podemos, pues, resolver la dificultad?

(497: 527) Digamos: Si suponemos lo que hemos dicho, que las proposiciones son como materia o como instrumento en relación con el entendimiento agente - si pertenecen a la categoría [*esse*] de los inteligibles teóricos – el argumento no tiene como consecuencia necesaria el que la materia sea materia, y el instrumento, instrumento, sino solamente que entre el entendimiento agente y las proposiciones exista una relación y deposición que sea comparable a la materia y el instrumento, en cierto modo, no que exista una materia o un instrumento propiamente dichos.

Nos parece que así podemos conocer el modo según el cual el entendimiento *in habitu* es como materia y sujeto del entendimiento agente. Una vez expuesto este modo podemos conocer muy fácilmente el modo bajo el cual el entendimiento se une a los inteligibles separables.

(498: 539) Digamos, pues, que el argumento de que si nosotros obtenemos conclusiones a partir del entendimiento agente y de unas proposiciones, las proposiciones en relación con el entendimiento agente son casi una verdadera materia y un verdadero instrumento, yo digo que no es un argumento necesario. Solamente es necesario bajo el aspecto (*respectus*) de que el entendimiento *in habitu* es comparado (*assimiletur*) con la materia y el agente, con la forma. Así pues ¿cuál es esta relación (*respectus*) y de dónde le viene al entendimiento agente el que mantenga esta relación con el entendimiento *in habitu*, a pesar de que el primero es eterno y el segundo generado y destructible?

(498: 549) Todos [los comentadores] están de acuerdo en que esta relación existe: se ven abocados a ello porque los inteligibles teóricos existen dentro de nosotros y vienen de ambos entendimientos, del *in habitu* y del agente.

Sin embargo, Alejandro y todos los que piensan que el entendimiento material es generado y destructible no pueden explicar la causa de esta relación. Quienes afirman que el entendimiento que actúa (*operans*) es el entendimiento *in habitu*, tropieza con la dificultad de que los inteligibles teóricos deben ser eternos, y muchas otras absurdidades se siguen de esta posición.

(499: 559) Para nosotros, dado que hemos afirmado que el entendimiento material es eterno y que los inteligibles especulativos son generables y destructibles de la manera que explicamos, y que el entendimiento material entiende tanto las formas materiales como las formas abstractas, es evidente que el sujeto de los inteligibles teóricos y del entendimiento agente es uno y el mismo en este aspecto, es decir, el material. Se puede comparar con el diáfano, que recibe la luz y el color al mismo tiempo, mientras la luz es la causa eficiente del color.

(499: 567) Una vez demostrada la conjunción que hay entre el entendimiento agente y el entendimiento material, podemos encontrar la manera cómo decir que el entendimiento agente es similar a la forma, y que el entendimiento *in habitu* es similar a la materia: Siempre que en dos cosas cuyo sujeto es el mismo, una es más perfecta que la otra, la relación de la más perfecta para con la menos perfecta tiene que ser como la relación de la forma para con la materia. En este sentido decimos que la analogía (*proportio*) entre la perfección primera de la facultad imaginativa y la perfección primera del sentido común es como la proporción entre la forma y la materia.

Hemos hallado, por tanto, el modo cómo este entendimiento [agente] puede unirse a nosotros en última instancia, y la causa por la cual no se une a nosotros al principio, porque, dicho esto, resulta necesariamente que el entendimiento que está dentro de nosotros en acto está compuesto de los inteligibles teóricos y del entendimiento agente, de tal forma que el entendimiento agente es como la forma de los inteligibles teóricos, y estos son como la materia. De este modo podemos generar los inteligibles que queremos. Puesto la forma es aquello mediante lo que algo efectúa su acción específica, y nosotros efectuamos nuestra acción específica mediante el entendimiento agente tiene que ser la forma en nosotros.

(500: 591) Este es el único modo cómo se genera la forma en nosotros porque, si los inteligibles teóricos se unen a nosotros mediante las formas imaginativas⁶⁷, y si el entendimiento agente se une a los inteligibles teóricos – lo que los comprende es lo mismo, el entendimiento material –, el entendimiento agente se une a nosotros a través de la conjunción de los inteligibles teóricos.

Es evidente que si todos los inteligibles teóricos existen en nosotros en potencia, este entendimiento está unido a nosotros en potencia. Si todos ellos existen en acto, él también estará unido a nosotros en acto. Si unos existen en potencia y otros

⁶⁷ *ymaginabiles, mutakhayyala*.

en acto, entonces estará unido a nosotros en parte sí y en parte no, y en este caso hablamos de movimiento hacia la conjunción.

(500: 507) Está claro que cuando este movimiento se completa, inmediatamente este entendimiento [agente] se une a nosotros en todos sus modos, y se pone de manifiesto que la analogía entre él y nosotros en este estado (*dispositione*) es como la analogía entre el entendimiento *in habitu* y nosotros. Si esto es así, el hombre tiene que entender todos los entes a través del entendimiento específicamente suyo, y ejecutar la acción específica suya en todos los entes, igual como a través del entendimiento *in habitu* entiende todos los entes en una intelección específica, cuando está unido a las formas imaginativas.

(501: 517) En este aspecto, el hombre es comparable a Dios, como dice Temistio⁶⁸ en cuanto es todos los entes, en cierto modo, y los conoce, en cierto modo. En efecto, los entes no son más que su conocimiento y la causa de ellos no es otra que el conocimiento de ellos. ¡Cuán admirable es este orden y cuán sorprendente es esta forma de ser!

Así se resuelve igualmente la cuestión de cómo lo eterno⁶⁹ entiende mediante una intelección producida de nuevo, igualmente la cuestión de por qué no estamos unidos con este entendimiento al principio, sino al final, puesto que en la medida en que es forma en potencia para nosotros, seguiría estando en nosotros en potencia y no podríamos entender nada mediante él. Ahora bien, cuando se hace forma en acto (lo que se efectúa mediante su conjunción con nosotros en acto), entonces entendemos todas las cosas que entendemos gracias a él, y efectuamos la acción que le es propia.

A través de esto se manifiesta que su intelección no pertenece a ninguna ciencia teórica, sino que es algo que resulta naturalmente del ejercicio de las ciencias teóricas. Por esto no es extraño que los hombres se ayuden a este respecto, como se ayudan en las ciencias teóricas. Sin embargo, es preciso que esto se obtenga a partir de las ciencias teóricas, no a partir de otras cosas, pues los inteligibles falsos no pueden ser sujetos de conjunción (*habeant continuationem*), y ello porque no resultan de modo natural, sino que es algo carente de finalidad, como el sexto dedo o una criatura monstruosa.

Así mismo queda claro que si suponemos que el entendimiento material es generado y corruptible, no hay manera de explicar cómo el entendimiento agente se une al entendimiento *in habitu* mediante una conjunción adecuada, es decir, de la manera como se unen las formas a las materias, y si no se estableciera esta conjun-

⁶⁸ El comentario de Temistio, ed. Heinze, pp.102-103, y su traducción árabe, ed. Lyons, p. 186-187 – hablan del entendimiento agente como Dios, según Aristóteles; más arriba hemos visto que Temistio identificaba el entendimiento agente con el hombre. Cf. Averroes, *Tafsîr mâ ba'd aţ-ţabî'a*, (nt. 25), pp. 1489-1490.

⁶⁹ *antiquum, qadîm*.

ción, no podríamos distinguir entre su conjunción con el hombre, y su conjunción con los demás seres, a no ser que fuera por su causalidad eficiente distinta en el hombre y los demás seres.

En consecuencia, su relación con el hombre no se daría más que como causa agente de éste, no como causa formal, y volvería a surgir la dificultad planteada por Alfarabi en su [comentario a la Ética] a *Nicomaco*⁷⁰, pues la confianza en la conjunción del entendimiento con el hombre se basa en probar que la relación del entendimiento es la de forma y agente, no solamente la de agente.

Esto es lo que hasta ahora hemos podido aclarar sobre esta cuestión y si más adelante, lo podemos aclarar mejor, así lo escribiremos.

⁷⁰ Ver supra, 485: 180-184; el comentario de Alfarabi no se ha conservado.